فتحي إنقزّو | Fathi Nguezzou*

الفهم والتفسير: مسائل المنهج وأصولها التأويلية في فلسفة ديلتاي**

Understanding and Explanation: Methodological Questions and their Hermeneutical Foundations in the Philosophy of Dilthey

«إن الروح لا يفهم إلا ما قد خلق»

ديلتاي (1910)

ملخص: غرض هذه الدراسة مراجعة مسألة جوهرية متعلقة بمنهج علوم الإنسان، في سياقاتها التأسيسية الأولى، في فلسفة فلهلم ديلتاي (1833–1911)، من خلال النظر في ثنائية الفهم والتفسير، وتحليلها من جهة ترددها بين سجلين: السجل السيكولوجي الذي يتصل بالبنية الباطنية للتجربة النفسية، بوصفها مجموعًا مستقلًا بنفسه، متضمنًا التجارب والعناصر الأساسية للوعي، وما يُقام عليها من بنيات عليا للوجود الاجتماعي والتاريخي، والسجل التأويلي الذي يقوم على قراءة العلامات والآثار والمعالم التي تتجلى من خلال العلاقة بغيرها، وتُشكّل في هيئات ونصوص ومدونات مشبعة بالدلالة والمعنى، ومعبرة عن تجارب الحياة وأشكالها الفردية والجماعية، وانخراطها في سياق تاريخي متصل. أما الفرضية التي نعتمدها، فمفادها أن التمييز الشائع بين الفهم والتفسير ليس فصلًا قاطعًا ونهائيًا بين عالمين: عالم الطبيعة، وعالم الإنسان والمجتمع والتاريخ، وبين منهجين: منهج علوم الروح، أو الإنسان، ومنهج علوم الطبيعة، وإنما هو تمييز منهجي إجرائي، يتيح توحيد المجال الموضوعي لعلوم الروح.

كلمات مفتاحية: الفهم، التفسير، علوم الروح، التأويلية، التاريخ.

* أستاذ الفلسفة في جامعة سوسة (تونس)، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم الأنثروبولوجيا الثقافية والاجتماعية.

Professor of Philosophy, University of Sousse (Tunisia) / Faculty of Humanities (Department of Cultural and Social Anthropology).

** نص الورقة المقدَّمة إلى أعمال مؤتمر العلوم الاجتماعية والإنسانية، الدوحة – قطر، 23–25 آذار/ مارس 2019، الدورة السابعة: «إشكالية مناهج البحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية».

Abstract: This paper proposes a reexamination of a central question related to the method of the human sciences in their foundational contexts as inaugurated by Wilhelm Dilthey (1833–1911) by means of an analysis of the Understanding/Explanation (Verstehen/Erklärung) duality. Two patterns are in the background of this duality: the psychological which refers to the internal structure of mental experience as an autonomous aggregation containing the main elements of consciousness; and the hermeneutical which is based on a reading of the signs, traces, and features manifested through the relation to the other and configured in institutions, texts, and writings that are saturated with signification and meaning and express the individual and collective experiences and forms of life in a historical context. Our hypothesis is that the well–known Distinction between understanding and explanation is not definitive or categorical, between the world of nature and the world of man, society, and history, but an operational and methodological artifact unifying the objective field of the human sciences.

Keywords: Understanding, Explanation, Soul science, Hermeneutics, History.

مقدمة

إنّ اقتران الهرمينوطيقا، أو التأويلية، باسم فلهلم ديلتاي Wilhelm Dilthey (1833-1911)، بفلسفته وأعماله، وما تعلق بها من مسائل الفهم والتفسير، من العلامات التي أنذرت بتحوّل عظيم الأثر في الفلسفة المعاصرة، وفي تاريخ التأويلية، وفي منظومة المعارف الإنسانية عامةً، فهو - من وجه - الوارث الوحيد تقريبًا لشلايرماخر، ولا سيما لنصوصه ورسائله ودروسه في المجال التأويلي، بعد أن تكاثر ورثته في المجال اللاهوتي، وبلغت شهرتهم الآفاق. وهو - من وجه ثانٍ - والد المعاصرين جميعًا، وفاتح الآفاق لجمهرة عظيمة من الفلاسفة والمفكرين الذين استفادوا من الكسب الكبير الذي حصّلوه منه، كإدخال التأويلية إلى الفلسفة، والمراهنة على موضوعية مفهوماتها وأغراضها ومحصلاتها، والتفكير بمقتضى منوال صار من العسير الارتداد إلى ما قبله. وليس أدل على هذا الأمر من تاريخ إلقاء محاضرة بالغة الأهمية في تاريخ التأويلية، هي محاضرة «نشأة التأويلية» التي تعدّ منعطفًا فكريًا وتاريخيًا حقيقيًا، ألقاها عام 1900[1]، فكانت كأنها نقلة بين قرنين. إنها إعلان نهاية عصر وبداية عصر، نهاية عصر الميتافيزيقا الكلاسيكية، بمتونها وأعلامها وأنساقها التي استوفت نفسها وممكناتها في نهاية القرن التاسع عشر، وبداية عصر جديد، قد تكون التأويلية من عناوينه الكبرى، فضلاً عن عناوين أخرى نشأت من رحمها، لعل أهمها وأعظمها خطرًا استقلال علوم الإنسان بنفسها، واختصاصها بمناهجها وبموضوعاتها وأغراضها. ونحن نقصد في هذه الدراسة أن ننظر في النشأة «التأويلية» لهذه العلوم، وفي بناء مناهجها على قاعدة تجربة مخصوصة، هي تجربة الفهم، كما وضع أركانها ديلتاي في أعماله. ونفترض أن هذه التجربة هي التي توحّد المجال النظري لهذه المنظومة العلمية، وتقيمها على هيئة عالم فكري قائم بذاته.

(1) D. Thouard, «Dilthey et la naissance de l'herméneutique en 1900,» in: F. Worms (ed.), *Le Moment 1900 en philosophie* (Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires Septentrion, 2004), pp. 169–184.

مصادر الفهم في السياق التأويلي

تعكس فلسفة ديلتاي، وراء هذا الجهد الجبار، الساعي إلى إعادة بناء صيرورة الثقافة الغربية في تاريخيتها، وتأسيس منهج لعلوم الروح، أو الإنسان والتاريخ، وتجديد المفاهيم الأساسية للفلسفة المثالية الألمانية والتراث الرومنطيقي الآفلين، ضربًا من الحيرة الدائمة، والتردد بين مقتضيات التنسيق المفهومي والعلمي، وضغوط الحياة والزمان، وما فيهما من تناهي الفهم وحدود الإدراك؛ لذلك بقي عُرضةً للوم من معاصريه من قِبل ما اكتنف أعماله من النقصان والتشتت؛ إذ تتألف غالبًا من دروس ومذكرات وملحوظات ومقالات ومحاضرات، ولا نجد فيها من المصنفات الموضوعة إلا القليل، أولها **حياة شلايرماخر** (1870)، وهو الجزء الأول من عمل لم يكتمل في حياته، ثم كتابه الرئيس **مقدمة في علوم الروح** (1883) الذي عرف المصير نفسه، ولم ينشر مؤلفه ما وعد به من مجلدات مكملة له، ثم نشر بعد ذلك كتاب **التجربة والشعر** (1905)، وهو مجموع مقالات في التراث الأدبي الألماني، وختم بكتاب يُعدّ خلاصة فكره، هو **إقامة العالم التاريخي في علوم الروح** (1910)، لعله لم يخرج على طريقته المثلى في الوعد بصياغات نسقية أخرى، واستئنافات للمسائل والمشكلات من بداياتها، ومراجعات كبرى سماها أحيانًا «فلسفة الفلسفة»[2]، وأحيانًا أخرى «فينومينولوجيا النسقية الفلسفية»[3]، في جمع مذهل بين تعبيرات الحياة، بأشكالها، ورؤى العالم بأنواعها، بوصفها صيغًا كبرى لوعي الحياة بذاتها، وتشكلاتها في الزمان التاريخي.

أما الأغراض التأويلية، فلم تكن لتنجو من هذا اللوم على الإفراط في التقصير النسقي من جانب فيلسوفٍ هو مؤرخٌ في الوقت نفسه، وعارفٌ مرموقٌ بتاريخ الأفكار والمذاهب والآداب، لعله لم يكن يرى ضرورة لتصنيف رسالة وافية في هذه المسألة، وإنما تركها متخللةً لأعماله وتحليلاته التي انضوت تحت العنوان الأكبر: **نقد العقل التاريخي**[4]، على سبيل التكملة لمشروع إيمانويل كانط الشهير. ولئن كان له الفضل في تخليص الاعتبارات التأويلية التي تلقاها من تراث سلفه الكبير، شلايرماخر، من أسر التطبيقات والمجالات الجزئية الخاصة، مثل الفيلولوجيا والثيولوجيا، فإنه لم يجعل لها مصنّفًا بعينه، عدا نصّ المحاضرة التي أشرنا إليها، وما سبقها من تأليف في تاريخ التراث الهرمينوطيقيّ الحديث، ومنابعه البروتستانتية والفلسفية[5]، وما تبعها أيضًا من توسيع مجال النظر التأويلي إلى المقتضيات

(2) W. Dilthey, *Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, B. Groethuysen (ed.), vol. 8 (Stuttgart: B.G. Teubner; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991 [1960]).

(3) Ibid., p. 37.

(4) في دلالة هذا العنوان، بحسب تقديرات ديلتاي نفسه لمشروعه، يُنظر:

W. Dilthey, *Die geistige Welt: Einleitung in die philosophie des Lebens*, G. Misch (ed.), vol. 5 (Stuttgart: B.G. Teubner; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990 [1957]), p. 9.

(5) W. Dilthey, «Das hermeneutische System Schleiermachers in Auseinandersetzung mit der älteren protestantischen Hermeneutik,» in: *Leben Schleiermachers*, M. Redeker (ed.), vol. 14, no. 1–2 (Stuttgart: B.G. Teubner; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966), pp. 597–689; W. Dilthey, «Das natürliche System des Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert,» in: *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, G. Misch (ed.), vol. 2 (Stuttgart: B.G. Teubner; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991), pp. 90–245.

التأسيسية لعلوم الروح Geisteswissenschaften، وإلى التاريخ، وما يلزمها من وعي بوضعها ومهماتها وحدودها. صارت التأويلية أداةً ومنهجًا لهذه العلوم، وسبيلاً إلى الإقبال على العالم التاريخي وعالم الحياة الفردية والجماعية، وما ينتظمه من هيئات وجود ومعنى، يتصل بعضها ببعض في مساق جامع مفعم بالدلالة والمعنى.

قدّم ديلتاي هذه المحاضرة عام 1900 بمناسبة تكريم زميل له، هو كريستوف سيغفارت Christoph Sigwart (1830–1904)، في الذكرى السبعين لميلاده، وهي نصٌّ موجزٌ ومكثّفٌ في تاريخ التأويلية، لعله أول نصّ يرفع هذا التاريخ إلى مقام وعيه بنفسه، ويضع قواعد كتابته، بحيث صار أنموذجًا لمن بعده، وهو أول من وضع شلايرماخر في سياقه التأسيسي، وربطه بمصادره في التقليد الفلسفي واللاهوتي الألماني الحديث، ونزّل الغرض التأويلي في نظامه الفلسفي منزلته الملائمة. كتب في نهاية تصدير هذه المحاضرة محدّدًا غرضه: «إني أود أن أبيّن في هذا المقام المسار المتواتر في التاريخ للهرمينوطيقا. كيف نشأت من الحاجة إلى فهم عميق وصالح بالكلية الموهبةُ الفيلولوجية، ومنها استُخلصت القواعد، ورُتّبت لغاية محددة بحالة العلم في زمن بعينه، حتى تناهى تحليل الفهم إلى إيجاد منطلق متين لهذه القواعد»(6). فالأمر يتعلق بمطلبين متكاملين: كتابة **تاريخ التأويلية**، بوصفه «مسارًا متواترًا في التاريخ»، وتحديد مبدأ هذا التاريخ في مهمة بعينها اكتسبت بعدًا كليًّا، هي تحليل الفهم ورفعه إلى مرتبة الصلاحية الكلية، ودوره في تكوين «الموهبة الفيلولوجية» التي استُخلصت منها قواعده، أي أسس العمل التأويلي بوصفها أسسًا موضوعيّةً، تتجاوز النطاق الصناعي الجزئي لقراءة المتون الكبرى للتراث الأدبي والروحي(7).

ولئن كان ديلتاي لا يرى مرتكزًا واحدًا للفكر يصلح بدءًا مطلقًا له، على خلاف ما يذهب إلى ذلك بعض الفلاسفة من المحدثين (ديكارت)، ومن المعاصرين (هوسرل) خاصّةً، فإن محاولته محتاجةٌ إلى إحداثية معينة، بناءً عليها يمكن للبحث في تاريخ التأويلية أن يجد له منطلقًا متينًا، وأن يكتسب وجاهة فلسفية، ذلك هو معنى إشارته الأولى، في هذه المحاضرة، إلى ما سماه «تصوير التشخص» Individuation الذي انشغل به في بعض مباحثه السابقة في علم النفس الفردي(8): «لقد نظرنا في مقالة سابقة في تصوير التشخص في العالم البشري، مثلما يعرضه الفن، ولا سيما الأدب. وأما في هذا المقام، فإنّنا سنتولّى بسط مسألة المعرفة العلمية بالأفراد، إلى حدّ الأشكال الكبرى للوجود

---

(6) W. Dilthey, «Die Entstehung der Hermeneutik,» in: Dilthey, *Die geistige welt*, vol. 5, p. 320.

فلهلم ديلتاي، «نشأة الهرمينوطيقا»، ترجمة فتحي إنقزّو، **تأويليات**، العدد 2 (خريف 2018)، ص 153–154.

(7) في نقد هذا التصور «الغائي» لتاريخ التأويلية، ومبالغة ديلتاي في العناية بمسألة الفهم على حساب المزاولة العملية والتطبيق، يُنظر:

P. Szondi, *Introduction to Literary Hermeneutics*, M. Woodmansee (ed.) (Oxford: Oxford University Press, 1995), pp. 1–13.

(8) ينظر مقالة في «علم النفس المقارن»:

W. Dilthey, «Über vergleichende Psychologie: Beiträge zum Studium der Individualität (1895–1896),» in: Dilthey, *Die geistige Welt*, vol. 5, pp. 273–303.

البشري الفردي بعامة»، ليتساءل بعد ذلك: «هل مثلُ هذه المعرفة أمرٌ ممكنٌ؟ وما الوسائل الكفيلة ببلوغها؟»[9].

لا يوحي هذان السؤالان، في ظاهرهما، بأن الأمر يتعلق بالتأويل أصلاً، وإنما برفع ضرب من التحدي، هو محاولةٌ للتفكير في «الأشكال الكبرى للوجود البشري الفردي بعامّة»، أو في نمط الوجود الذي للفرديّ، بوصفه مناط الأعمال الفنية والأدبية بوجه خاص، وبوصفه التحدّي الأكبر الذي ورثته الفلسفة من العصر الرومنطيقي، من يوهان غوته Johann Goethe، ومن الأخوين فريدريش وأوغست فلهلم شليغل F. & A.W. Schlegel، وكذلك من أحد الفلاسفة الكبار لهذا العصر وقدوته الكبرى، فريدريش شلايرماخر F. Schleiermacher. ولما كان علم النفس في قسم كبير منه، ولا سيما علم النفس المقارن، قد اضطلع بدراسة الفردانية Individualität دراسةً علميةً، وأفضى إلى تقرير اختصاص الفن التأويلي باستكمال هذا الغرض، لم يجد ديلتاي بُدًّا من عطف تأملاته، في فاتحة محاضرة 1900، على ما سبق له، واكتسبه من نتائج تحليلاته في هذا العلم: أن بنية الحياة النفسية الفردية هي نواة مجموع الحياة ومساقها العام، وأنها لذلك ذات هيئة موضوعية قابلة للفهم. فلذلك ندرك أهمية الابتداء بمسألة الفهم، الموروثة عن التراث الرومنطيقي، لا من حيث اقتصارها على شرح النصوص وتفسيرها، أو فهم الأقاويل والخطابات الشفوية أو المكتوبة، كما وضع ذلك شلايرماخر في تحديد اختصاص الصناعة التأويلية بفن الفهم وقواعده[10]، وإنما من خلال الشرائط الكلية التي تجعله مطابقًا للوجود البشري، بوجه عام، ومحددًا للعلم به في قطاعاته وميادينه الكبرى.

إن الفهم عند ديلتاي يتجاوز هذه الحدود التقنية، ويترقى إلى مستوى التجربة الكلية التي تقتضي دلالةً موضوعيةً، فهو ما نختبره أثناء العلاقة بغيرنا، وكذلك لدى المزاولة الصناعية لفنون بعينها: «ففعلُنا يفترض دومًا فهمًا لأشخاص آخرين، وإنّ قسمًا لا يستهان به من سعادة الإنسان إنما يتأتّى من استشعار أحوال نفسيّة غريبة؛ وأمّا العلمان الفيلولوجي والتاريخي فيقومان على الافتراض الذي مفاده أنّ استدراك المفرد بالفهم Nachverständnis بإمكانه أن يكتسب الموضوعية [التي تنبغي له]. كما أنّ الوعي التاريخي يمكّن الإنسان الحديث أن يستحضر في نفسه ماضي الإنسانية بكليته: إذ يجعله يجتاز حدود زمانه الخاص وينفذ ببصره إلى الثقافات السالفة؛ وهو يغنم منها القوة لنفسه ويبتهج لسحرها: الأمر الذي يزيد من سعادته زيادةً كبرى»[11].

يتبين الفهم، إذًا، بمعان صارت أبعد من أن تكون التقييد الصناعي بفهم القول الغريب، فحسب، فهو أولاً «استشعارٌ» نفسي لغيرنا من الأشخاص ممن نعاشرهم في حياتنا، وهذه هي الدرجة الدنيا من حدوث الفهم. وهو ثانيًا «استدراكٌ» يقتضي الإمساك بناصية المفرد، وتحصيل الموضوعية التي تنبغي له، حتى لا يبقى على حال من الغموض الذي لا يبلغه القول، كما اعتقد ذلك الرومنطيقيون،

(9) Ibid., p. 317.

(10) F.D.E. Schleiermacher, *Hermeneutics and Critics*, A. Bowie (ed.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), pp. 5–27.

(11) ديلتاي، ص 151.

بناءً على قاعدة أن «المفرد لا يُقال» **Individuum est ineffabile** المأثورة عن الوسيطيين. وهو ثالثًا «استحضارٌ» يمكن به للوعي البشري كي يحيط بأبعاد الزمان، ولا سيما بالماضي الذي هو ماضي البشرية بأسرها، وذلك يزيد من بهجته، ويوسع أفقه. تلك هي الأبعاد الأولية لتجربة الفهم التي وسّع ديلتاي من مداها لتشمل آفاق النظر، ومكونات الوجود الإنساني كلها: النفسية، والزمانية، والتاريخية؛ لذلك يقرر ديلتاي أن المعرفة بالمفرد يجب أن تكون من اختصاص علوم الإنسان التي تجد لها قاعدة متينة في «سيرورات الفهم والتأويل»، بحسب قوله: «كذلك اليقين الذي لهذه العلوم، مثل ذاك الذي للتاريخ، مشروطٌ بأمر مفاده أن فهم المفرد بالإمكان رفعه إلى رتبة الصلاحيّة الكليّة. ونحن إنما نلاقي على مشارف علوم الروح مشكلاً يخصّها ويفرّق بينها وبين معرفة الطبيعة»[12]. ذلك ما تقتضيه طبيعة هذه العلوم التي شأنها الفهم **Verstehen-Verständnis** لا التفسير **Erklärung**:

• من حيث اختصاصها بموضوع له الفضل على الموضوع الطبيعي؛ إذ لا يكون على نحو الظاهرة المعطاة للحواسّ، ولا انعكاسًا لوجودٍ فعليٍّ في الوعي، «وإنما هو الوجودُ الفعليُّ عينُه، المباشر والحميم، الذي يكون في مساق معيش باطنيٍّ. ومع ذلك فإنّ النحو الذي يُعطى به هذا الوجود الفعليّ في التجربة الباطنية، يفضي إلى مصاعب شديدة بخصوص تصوّره الموضوعيّ»[13].

• من حيث تمييزها لهذا الموضوع بضرب خاص من التجربة الباطنية، أو من الإنّية الخاصة، «فإنّه لدى مقارنة إنّيتي **Selbst** بالآخرين، تحصل لي تجربةٌ بما هو فرديٌّ في نفسي؛ حينها فقط أعي ما هو في كياني الأخصّ مباينٌ للغير، ولم يكن غوته لينطق بغير الحقّ حينما قال إنّ هذه التجربة الهامّة من بين تجاربنا جميعًا شديدة العُسر وإنّ ما يخطر ببالنا عن مقدار قوّتنا وطبيعتها وحدودها يبقى منقوصًا على الدوام»[14].

• هذه الإنية لا يتحدد كيانها إلا بالقياس على غير أو غريب، وهو كيان «لا يُعطى إلينا ابتداءً إلّا من خارج، من وقائع الحسّ، والإشارات، والأصوات، والأفعال. ففي سيرورة إعادة البناء **Nachbildung** فقط، تلك التي تتعلق ببعض العلامات التي تقع تحت طائلة حواسنا، يتمّ الإقبال على الباطن. كلّ شيءٍ: من المادة، والبنية، وأكثر السمات فردية، يتعيّنُ نقلُه من عنفوان حياتنا **Lebendigkeit** بالذات»[15].

يتساءل ديلتاي في نهاية هذا المقطع الذي ضبط فيه مقومات التجربة الباطنية، والسبيل إلى فهمها: «ولكن كيف لوعي متشكّلٍ متشخّص أن يرفع فردانيةً مختلفةً كلّ الاختلاف إلى رتبة المعرفة الموضوعيّة؟ ما هي هذه السيرورة التي تبدو غريبةً تمامًا عن سائر مسالك المعرفة؟»[16]، ولعله بذلك

(12) المرجع نفسه.

(13) المرجع نفسه.

(14) المرجع نفسه.

(15) المرجع نفسه.

(16) المرجع نفسه.

يردد ما ابتدأ به من التحدي عينه: أن العلم، في مقام الفهم والتأويل، ليس علمًا بالعامّ أو بالكليّ، كما درج على ذلك الفلاسفة منذ أفلاطون وأرسطو («لا علم إلا بالعام»)، وإنما هو علمٌ بالفردي والجزئي والخصوصي، في مبتدأ الأمر على الأقل.

ما الفهم إذًا؟ أهو نشاطٌ ذاتيٌّ عفويٌّ، أم معرفةٌ موضوعيّةٌ يمكن التحقق من صحّتها؟[17].

إن الصيغ المكثفة والمختصرة التي تقدمها محاضرة 1900 توفر لنا عناصر جواب، لعله يرجع إلى المعطيات الآتية:

• إن الفهم عمليةٌ توسطيةٌ بين الباطن والخارج في مختلف مراتبه، «ونحن إنما نسمّي هذه السيرورة التي ندرك من خلالها باطنًا، انطلاقًا من علامات معطاة إلينا من الخارج بطريق الحسّ: **فهمًا Verstehen** [...] إن فهم الطبيعة - وتأويلها Interpretatio naturæ - هو تعبيرٌ مجازيٌّ. ولكنّا نسمي أيضًا، وإن بنحو غير دقيق، فهمًا تصوّر Auffassen حالاتنا الخاصة»، كأن أعجز عن فهم ما فعلت، أو عن فهم نفسي، أو كذلك عن فهم ما يعتريها من غربة آتية من خارجها؛ فـ «لذلك نسمّي فهمًا السيرورةَ التي ندركُ بها أمرًا نفسيًّا بواسطة علامات محسوسة هي تعبيرٌ Äusserung عنها»[18].

• إن الفهم أمرٌ شموليٌّ جامعٌ لتعبيرات الحياة كلها، وهو إعلانٌ صريحٌ عن المطلب الرئيس والمحرك الجوهري للتأويليات المعاصرة[19]، «هذا الفهمُ يبتدئ من إدراك تلعثمات الأطفال حتى **هاملت أو نقد العقل المحض**. فمن الحجارة والرخام، والنبرات الموسيقية، والإشارات، والكلمات والكتابة، من الأفعال، والترتيبات الاقتصادية والدساتير، ينطق الروح البشري بعينه، مخاطبًا إيّانا، طالبًا التأويل»[20].

• إنّ الفهم عملٌ موضوعيٌّ، يتطابق مع عمل الشرح أو التأويل، من حيث قيامه على آثار وشواهد ثابتة، «ولكنّ الانتباه الأشدّ نفسه لا يمكن له أن يصير تمشّيًا صناعيًّا، يؤمّن مقدارًا مضبوطًا من الموضوعيّة إلّا حينما يكون التعبير عن الحياة Lebensäusserung مثبتًا، ويكون بإمكاننا أن نرجع إليه متى شئنا.

(17) في المعاني المعجمية والفلسفية للفهم، ينظر الدراسات المرجعية الآتية:

K.O. Apel, «Das Verstehen (Eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte),» *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol. 1 (1955), pp. 142–199; H.R. Jauss, *Wege des Verstehens* (München: Wilhelm Fink Verlag, 1994), pp. 11–29; O.R. Scholz, «Compréhension, interprétation et herméneutique,» in: C. Berner & D. Thouard (eds.), *Sens et interprétation: Pour une introduction à l'herméneutique* (Lille: Presses Universitaires du Septentrion, 2008), pp. 67–80.

أما بخصوص تاريخ النظريات التأويلية في الفهم، فيُنظر المصنّف الكلاسيكي:

J. Wach, *Das Verstehen: Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert* (Tübingen: Mohr, 1933 [1926]).

(18) ديلتاي، ص 151–152.

(19) هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية**، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، مراجعة جورج كتورة (طرابلس: دار أويا، 2007)، ص 367 وما يليها.

(20) ديلتاي، ص 152.

مثلُ هذا **الفهم الصناعي لتعبيرات الحياة المثبتة بنحو دائم نسمّيه شرحًا أو تأويلًا Auslegung oder Interpretation**»[21].

• إنّ الفهم يقتضي دوام الوجود، وهو ما تتيحه اللغة والكتابة والتدوين، بوجه عام، «إنّ الدلالة البالغة للأدب: من أجل فهم الحياة الروحية والتاريخ، إنما تكمن حقًّا في كون باطن الإنسان لا يجد تعبيره التام، الوافي والمعقول موضوعيًّا إلّا في اللغة. بهذه الصورة، فإن فنّ الفهم يدور على شرح أو **تأويل ما حفظته الكتابة من معالم الوجود البشري**»[22].

• إنّ الفهم فنٌّ له أصولٌ تاريخيةٌ، ومنوالٌ أقيم عليه، هو المنوال الفيلولوجي الذي يجسد القيمة النموذجية للمكتوب؛ ذلك أن الفيلولوجيا «في جوهرها هي الفنّ **الشخصي والمهارة المطلوبين في مثل هذا العمل على المعالم المكتوبة**، وأنه بواسطة هذا الفنّ فقط وبنتائجه يمكن لأي تأويل آخر لمعالم أو لأعمال منقولة تاريخيًّا أن ينمو ويزداد»[23].

بهذه المقوّمات والعناصر، يتبين أن محاولة ديلتاي لصياغة تاريخ للتأويلية ليست منفصلةً عن تصوره الفلسفي لفن الفهم وطبيعته الذي رفعه إلى أفق كلي يشمل فاعليات الحياة كلها، من أبسطها إلى أشدها تعقيدًا، من دون أن يبقى محدودًا بهذا النشاط العفوي، وإنما هو عملٌ صناعيٌّ مضبوط القواعد، مقيدٌ بالثبات النسبي الذي توفره اللغة والكتابة للشواهد البشرية. أما المنوال الأصلي الذي قُرر به تاريخيًّا نشوء هذا الفن، فهو بلا شك، في تقدير ديلتاي، العلم الفيلولوجي الذي يُعدّ من اختراعات الروح الألماني الكبرى في العصر الحديث، «غير أنّ فنّ التأويل هذا قد تطوّر شيئًا فشيئًا، بتواتر وبطء شأن نظيره الذي يعتني بمساءلة الطبيعة مثلًا بطريق التجربة. ولقد نشأ واستمر من الموهبة الشخصية العبقرية للفيلولوجي. وانتقل خصوصًا وبحسب طبيعته بواسطة الاتصال الشخصيّ بكبار الموهوبين في مجال الشرح أو بآثارهم. على أنّ كلّ صناعة إنما تستهدي **بقواعد**؛ وهي التي تُعلّم [المرء] كيف يجتاز المصاعب، وتحفظ حصيلة الفنّ الشخصيّ. كذلك فإنّ فنّ الشرح قد أمكن له أن يصوغ **بسطًا لقواعده**. إنّ نزاع هذه القواعد، والصراع بين مختلف الاتجاهات بخصوص شرح الأعمال الحيوية الهامّة وما لزم عن ذلك من حاجة لتأسيس هذه القواعد، كلّ ذلك نشأ منه العلم التأويلي. إنّه **فنّ شرح المعالم المكتوبة**»[24].

وفي حقيقة الأمر، فإن مجمل هذه الاعتبارات التي تضمنها القسم الأول من المحاضرة، تنخرط في سياق صياغة مبادئ التأويلية صياغةً فلسفيّة ترفع بها القواعد الجزئية لفن الفهم، بدرجاته المختلفة، إلى مستوى الدلالة الكلية التي هي الغاية القصوى التي تحرك تاريخها، ولا سيما في العصر الحديث؛ لذلك اكتفى ديلتاي بهذا القدر الوجيز من البسط النسقي المكثف الذي ربط، بمقتضاه، المشكل

---

(21) المرجع نفسه.

(22) المرجع نفسه.

(23) المرجع نفسه، ص 153.

(24) المرجع نفسه.

التأويلي بمنابعه في التجربة النفسية الباطنية، وبتجلياته في العالم البشري والتاريخي، وجعله في رتبة وسطى بين أبعاد التجربة الإنسانية كتجربة تواصلية أساسية. ذلك ما يتبين في نهاية هذا المقطع الافتتاحي، حين لخص ديلتاي مجمل أفكاره بقوله: «إنّ الاستناد إلى تحليل للفهم، لتحصيل إمكان تأويل ذي صلاحية كلّية، جعل هذا العلم يتأدّى في نهاية المطاف إلى فضّ **المشكل الأعمّ** الذي ابتدأ به تحقيقنا؛ فتحليلُ التجربة الباطنية يضاف إليه تحليل الفهم، وكلاهما يوفّران مجتمعيْن لعلوم الروح الدليل على **إمكان** وعلى **حدود** معرفة ذات صلاحية كلية ما دامت محددةً بالنحو الذي تردُ به الوقائع النفسيّة إلينا بطريقةٍ أصليّةٍ»[25].

وأما ما بسطه بعد ذلك من ضرورة العناية بما سماه «المسار المتواتر في التاريخ للهرمينوطيقا»، وقد أشرنا إليه آنفًا، فهو إعلانٌ بالغ الأهمية من وجوه عدة:

• إن مسألة الفهم وترتيب قواعدها بناءً على السبق التأسيسي لما سماه «الموهبة الفيلولوجية»، و«إيجاد منطلق متين لهذه القواعد»، بحسب قوله، إنما هي متصلةٌ بالمهمة التاريخية التي يتعين عليها، ربما أول مرة في تاريخ الفلسفة والأفكار، وتاريخ الممارسات التأويلية والتفسيرية، في الأزمنة والمقامات المختلفة، أن تنهض لبسط تاريخ التأويلية في شموليته، ومن حيث هو تاريخٌ ينطوي على معنى وغاية محددين، «بوضع العلم في زمن بعينه»، بحسب عبارته في السياق نفسه؛ عند ديلتاي ليس ثمة عرض نسقي من دون عرض تاريخي، يسنده ويمده بمضمونه ومرتكزاته.

• إن هذا التاريخ، وقد صار من المهمات الأساسية لكل عمل تأويلي، ولكل مشتغل به، ليس من الحواف الخارجية التي يمكن الاستغناء عنها، وإنما هو عنصرٌ ضروريٌّ مقوّمٌ لفنّ الفهم نفسه، من حيث النماذج التي نشأ منها، والتحولات التي طرأت عليه، وغير ذلك مما يجود به التراث الكبير للتأويليات في الفكر الغربي.

• إن العناصر التاريخية الواردة في المقطع الأول، والتي تغطي المدى الزمني الأقصى لتاريخ التأويلية، من الإغريق إلى حد أواسط القرن الثامن عشر[26]، لم يقع إدراجها في المحاضرة، من باب السرد والوصف والتأريخ فحسب، أو من باب تلخيص نصوص مطولة سابقة في الغرض نفسه، وإنما استخلص منها، بعجالة نسبية، بعض المبادئ الكبرى التي تبلورت من النزاع بين المدارس الفكرية والروحية في شرح النصوص وتأويلها، الأدبي والديني منها بخاصة، في العهد الهليني المتأخر، ثم مع ظهور مدرسة الإسكندرية الشهيرة، والتحولات التي عرفها عصر النهضة في الغرب، وأخيرًا مع الحدث الأكبر: «التشكيل النهائي للهرمينوطيقا [الذي] ندين به إلى التأويل الكتابي»[27].

(25) المرجع نفسه.

(26) المرجع نفسه، ص 154-159.

(27) المرجع نفسه، ص 157.

• إن التدرج الذي عرفه هذا التاريخ، إنما يحركه تناضج فكرة «التأويلية العامة»، على نحو أفضى إلى تراكم المصنفات والمحاولات والرسائل من لدن مفكرين أفذاذ وعلماء فيلولوجيين، ومفسرين للكتب المقدسة، بحيث عملت التأويليات الكلاسيكية والكتابية، على الرغم من نظرتها غير التاريخية، على أن تكون، بعبارة ديلتاي، «تطبيقات لتأويلية عامة»[28]. وعلى الرغم من أن هذه العبارة باتت موضوعة في بعض العناوين، مثل عنوان الكتاب الشهير لغيورغ فريدريش ماير **مقالة في فن التأويل العام** (1757)[29] الذي لا يذكره ديلتاي في مقالته، متجاهلًا حقبة التنوير برمتها، فإنها لم تصبح عنوانًا فلسفيًّا دالًا على استقلال هذا الفنّ بنفسه نهائيًّا، «إن هرمينوطيقا فاعلة بقوة ليس لها أن تلتئم إلا في عقل جامع بين مهارة التأويل الفيلولوجي وبين مَلَكةٍ فلسفيةٍ أصيلةٍ»[30]، ذلك «العقل» هو، في تقدير ديلتاي، ما كانَهُ شلايرماخر.

لذلك يُعقد المقطع الرابع من المحاضرة بأكمله لهذا الرجل الذي حمل لواء هذه الفكرة الكلية، وأنجز القسط الأعظم منها، بإرساء مبادئ تأويلية فلسفية، هي فنٌّ للفهم، مضبوطٌ بقواعد صناعية معلومة، وهي فلسفةٌ مستوحاةٌ من تأليف بين الروح الحواري الأفلاطوني، وبين المنزع الترنسندنتالي الغالب على الفلسفة الألمانية منذ زمن غوتفريد فلهلم لايبنتس وإيمانويل كانط. لخص ديلتاي إسهام سلفه الكبير في بناء التأويلية على الفهم، بقوله: «إنّ شلايرماخر قد عاد فيما وراء القواعد [التي تعتمدها وظائف التأويل قبله] إلى تحليل للفهم، ومن ثَمّ، إلى المعرفة بهذا الفعل الغائي نفسه، وقد استنبط منها إمكان تأويل يتمتع بصلاحية كلّية، وكذلك الوسائل، والحدود والقواعد التي يختصّ بها. غير أنّه لم يكن بمقدوره أن يبيّن أن الفهم إنما يرجع إلى إعادة الإنتاج **Nachbilden**، وإعادة البناء **Nachkonstruieren**، إلا اعتمادًا على تحليل علاقته الحية بسيرورة الإنتاج الأدبي نفسها. ولقد أقرّ في الحدس الحيّ للسيرورة الخلاقة التي يتولّد عنها الأثر الأدبي المتين، بالشرط الذي تتقوّم به معرفة هذه السيرورة الأخرى التي تفهم انطلاقًا من جملة من العلامات المكتوبة أثرًا مكتملاً، ومنه قصدَ مؤلّفه، ومزاجه»[31].

فإن أتينا أخيرًا إلى ما يتعين تحصيله من هذه الدورة الطويلة التي اعتاد ديلتاي أن يقطعها في كل مرة، وأن يستأنف العودة إليها، وجدنا أن الأمر يتعدى التأريخ وحده، أو تقريظ السابقين من أسلافه وحده،

(28) المرجع نفسه، ص 159.

(29) G.F. Meyer, *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst*, A. Bühler & L.C. Madonna (eds.) (Hamburg: Meiner, 1996).

وبخصوص التأويلية العامة لدى ماير، وملامحها الرئيسة، يُنظر:

W. Alexander, *Hermeneutica Generalis: Zur Konzeption und Entwicklung der allgemeinen Verstehenlehre im 17. und 18. jahrhundert* (Stuttgart: M&P Verlag, 1993); O.R. Scholz, *Verstehen und Rationalität: Untersuchungen zu den Grundlagen von Hermeneutik und Sprachphilosophie* (Frankfurt: Klostermann, 1999); J. Greisch, *L'Âge herméneutique de la raison* (Paris: Beauchesne, 1985), pp. 149–162; J. Greisch, *Le Cogito herméneutique: L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien* (Paris: Vrin, 2000), pp. 88–99.

(30) ديلتاي، ص 159.

(31) المرجع نفسه، ص 160.

وفي طليعتهم شلايرماخر، ليتصل برهان هو من آكد المهمات التي يتعين على الفكر أن يضطلع بها، فـ «قبالة التفشي المستديم للتحكم الرومنطيقي وللذاتية الريبية في مجال التاريخ، يتعين على [الفهم] أن يؤسس الصلاحية الكلية للتأويل تأسيسًا نظريًّا، والتي يقوم عليها كل يقين تاريخي. إن هذا المذهب في التأويل، متى تمّ إدراجه في مساق نظرية المعرفة والمنطق، ونظرية المنهج التي لعلوم الروح، صار حلقة ربطٍ أساسيةً بين الفلسفة وبين العلوم التاريخية وعنصرًا رئيسًا في تأسيس علوم الروح»[32].

الفهم والتفسير: النسق الفلسفي لعلوم الروح

إنّ غرض ديلتاي، بناءً على الاعتبارات التي جاءت في ختام المقالة التي كنّا بسبيلها، ليس إفراد المشكلات التأويلية بموضع يخصها من دون غيرها، من حيث استئثارها بالقضايا المنهجية المتعلقة بالفهم عامةً، وفصلها عن مدار التفسير الذي يخص علوم الطبيعة، فصلاً نهائيًّا[33]؛ ذلك أنه، وهو الوفيّ للتراث الرومنطيقي، مقتنعٌ بأن التأويلية جزءٌ من روح الثقافة الألمانية الحديثة، منذ مارتن لوثر **Luther** وفيليب ميلانختون **Melanchton** وفلاكيوس إليريكوس **Flacius Illiricus**، على الأقل، وأنها ليست جزءًا مما سماه «النسق الفلسفي لعلوم الروح»، في كتابه العمدة عام 1883 **مقدمة في علوم الروح**، وإنما هي قاعدةٌ خلفيّةٌ، ومفتاحٌ من مفاتح المعقولية التفهمية التي تنبغي لهذا النسق الوليد. لذلك، ليس من المستغرب ألّا نجد في المقالة المذكورة، وفي أشباهها ونظائرها من المباحث والرسائل التاريخية في التراث التأويلي، غير سرد تاريخي لأطوار هذا التراث، ينتهي بلحظته القصوى، تأويلية شلايرماخر، وبإعلان القصد الحقيقي للفيلسوف من هذا السرد، بمعنى إدراجه في البنيان الفلسفي لنظرية المعرفة، بمنطقها ومناهجها وخدمته لغرضه الرئيس؛ أي بناء علوم الروح[34]. وليس من المستغرب أيضًا ألّا نجد في الكتاب المذكور الذي سبقها بنحو عقدين من الزمان غير تفصيل للعناصر الإبستيمولوجية لهذه النظرية، وإعداداتها المنهجية؛ أي «الأساس الفلسفي لعلوم الروح»، بوجهيه «العرض التاريخي، والعرض النسقي»[35]، وبالسبب الداعي إليه، استكمال ما بقي منقوصًا منذ كتاب ديلتاي عام 1870، عن سيرة شلايرماخر[36]، مما يتعلق بـ «المسائل القصوى للفلسفة»[37]. وفي الحالتين يضطلع ميراث فيلسوف برلين بدور الوساطة الذي لا يتيسر إلا

(32) المرجع نفسه، ص 164.

(33) حول الحيثيات التاريخية والفلسفية للمجادلة بخصوص الفهم والتفسير، يُنظر:

N. Zacaï–Reyners (éd.), *Explication–compréhension: Regards sur les sources et l'actualité d'une controverse épistémologique* (Bruxelles: De l'Université de Bruxelles, 2005); U. Feest, *Historical Perspectives on Erklären and Verstehen* (London/ New York: Springer, 2010); K.O. Apel, *Die Erklären–Verstehen–kontroverse in transzendental–pragmatischer Sicht* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1979); Karl–Otto Apel, *Understanding and Explanation: A Transcendental–Pragmatic Perspective*, Georgia Warnke (trans.) (Cambridge, MA: The MIT Press, 1984).

(34) Ch. Berner, *Au détour du sens: Perspectives d'une philosophie herméneutique* (Paris: CERF, 2007), pp. 41– 47.

(35) W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften: Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, B. Groethuysen (ed.). vol. 1 (Stuttgart: B.G. Teubner; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960 [1922]), p. 15.

(36) W. Dilthey, *Leben Schleiermachers*, M. Redeker (ed.), vol. 13 (Stuttgart: B.G. Teubner; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966 [1870]).

(37) Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, p. 20.

له، فهو الذي جعل تاريخ التأويلية ممكنًا، أي تاريخ مفهوم الفهم وتطوراته، بأن بلغ أتم صياغة له منذ المحاولات الفلسفية الأولى في بدايات العصر الحديث (فيكو)، ثم في الفكر الألماني (هردر)[38]، فوفر بذلك أخطر أداة منهجية ومفهومية للقرن المقبل، وهو الذي مكن لاستئناف هذا المفهوم في سياق علمي، بأن صار من مطالب الفلسفة أن تعاود سؤال نفسها، وأن تؤسس نفسها على قاعدة من الاستعمال المعمم للروح الفلسفي الذي بثه، واستقاه ديلتاي من كتابة سيرته.

لذلك، يجد قارئ كتاب **مقدمة في علوم الروح** أن السيرة قد انقلبت إلى غرض فلسفي من الأغراض التي تنتظم بها الفلسفة وعلومها، ولا سيما علمَي النفس والتاريخ. فقد صارت لها دلالة كلية تتجاوز الكتابة التاريخية وفنونها، والحال أنها تتعلق بالكيان الفردي والشخصي الذي يكاد يكون من الحدود الدنيا للعقل العلمي، لا مجال للإقرار له بأي مكانة تذكر (فريديريش هيغل)، ما دام العلم علمًا بالعام في كل الأحوال، وأن الذي يخبر عن الجزئيات Istoria لا شأن له بالكلي، بأي وجه (أرسطو)[39]، فالسيرة Biographie تُحدد من خلال «عرض الوحدة النفسية الفيزيائية في فردانيتها»[40]، كما جاء في سياق الفصل الثامن من الكتاب[41] الذي يدل بعنوانه على خصوصية السبيل الذي تخيره مؤلفه؛ لاستئناف المهمة التأسيسية للفلسفة على غير القاعدة الموروثة عن الميتافيزيقا، القديمة والوسيطة، وعلى غير ما تركه أعلام المثالية الألمانية ووجوهها: السيرة هي «ذاكرة البشرية التي تجد عددًا هائلًا من كيانات فردية جديرة بالاهتمام ومستحقة للحفظ». ويضيف ديلتاي بعد ذلك بعبارات تقريظ ساحرة: «إن البعد الخصوصي للوجود البشري، على حسب القوة التي يجذب بها الفرد إلى ذاته نظر أفراد آخرين ومحبتهم، إنما يؤثّر بنحو أقوى من أي موضوع آخر، أو من أي تعميم. فإن مكانة السيرة في العلوم التاريخية العامة تلائم مكانة الأنثروبولوجيا في العلوم النظرية بالواقع الاجتماعي التاريخي. بناءً على ذلك، فإنّ تقدّم الأنثروبولوجيا، والاعتراف المتنامي بمكانتها الرئيسة، من شأنه أن يمكّن أيضًا من الإبصار بأن أخْذَ جماع الواقع الذي يخص كيانًا فرديًّا، ووصف طبيعته في وسطه التاريخي، هو بُعدٌ أسمى من أبعاد العلم التاريخي، مُضاه في قيمته، بما يكتسيه مطلوبه من عمق، لكل وصف تاريخي يزاول عمله على مادة أوسع. إنما هي إرادة إنسان، في انبساطها ومآلها، تلك التي تدرَك ها هنا في كرامتها، كأنها غاية في ذاتها، حيث يجب على كاتب السيرة أن يدرك الإنسان بغير زمان Sub Specie aeterni، وكما يشعر بنفسه في لحظات هو فيها، بينه وبين الألوهية؛ حيث يصير الكل شفافًا يكاد يحتجب، إشاراتٌ ووسائطُ، وحيث هو أقرب شيء من السماء بنجومها من أي قطعة من الأرض. تعرض السيرة بهذا النحو الحدث التاريخي الرئيس على حال صرف، بكليته، وفعليته»[42].

(38) في دلالة هذين العَلَمين في تأسيس مفهوم «الفهم»، فضلًا عن شلايرماخر، يُنظر:

R. Hausheer, «Three Major Originators of the Concept of Verstehen: Vico, Herder, Schleiermacher,» in: A. O'Hear (ed.), *Verstehen and Human Understanding* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp. 47–72.

(39) أرسطو، **كتاب فن الشعر**، مع الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد، ترجمة عبد الرحمن بدوي (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1953)، ص 103.

(40) Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, p. 33.

(41) Ibid., pp. 28–35.

(42) Ibid., pp. 33–34.

إن الذي تعمله التأويلية إزاء النصوص والوثائق والشواهد، وإزاء العبارات التي تنطق منها، ومن حامليها من الذوات المفردة، تعمله السيرة إزاء أحداث التاريخ ووقائعه، بأن تأخذها على حال صرف، غير مشوبة بأي تبديل. كلاهما له سندٌ متين في علم نفس من ضرب مخصوص، هو «علم النفس العينيّ» Realpsychologie، شأنه الأخص هو حمل «التعبيرات الحيوية» Lebensäusserungen، و/أو «الوحدات الحيوية» Lebenseinheiten، إلى الفهم والمعقولية؛ إن كانت الأولى تتناول الفهم في وسط رمزي، قوامه التفاعل بين الذوات بالإحساس و«التشاعر» Sympathie، واستدراك ما تشكل من منظومات مكتوبة ومسننة بالشرح والتأويل، فإن الثانية تنشر هذا الفهم، على المدى الأوسع للاتصال التاريخي، في كلٍّ جامع، من أصغر التشكيلات الجماعية إلى أكبر الهيئات من الأجيال والعصور، ومن أبسط التفصيلات اليومية التي تحفظها الرسائل والمذكرات الخاصة إلى أعظم الأحداث أثرًا في حياة المجتمعات والدول. ها هنا يتعين التنبيه إلى عقدة إشكالية في فلسفة ديلتاي كثيرًا ما حيرت قراءه وشراحه: كيف يكون الانتظام ممكنًا بين علم لا يخرج عن النظر في الحياة النفسية للفرد، وعلم شأنه البشرية بأسرها في استمرارها التاريخي؟ ما علاقة التأويلية بهذا الانتظام، والحال أنها ليست بعلم أصلاً، على نحو ما يقال عن العلم بالنفس إنه علمٌ مثلاً، أو عن العلم التاريخي إنه علمٌ من بين علوم الإنسان؟

تمثل التأويلية في حقيقة الأمر دور الوساطة بين هذه المجالات العلمية، ولا سيما بين علمي النفس والتاريخ اللذين حدس ديلتاي مبكرًا بما بينهما من التعلق والرابطة المتينة[43]؛ لذلك بقيت، بما تحمل من المفاهيم والأدوات والطرائق المأثورة عن أعلامها الأولين، في منزلة وسطى، لا هي تشكل جزءًا من ترتيب العلوم ضمن النسق الفلسفي لعلوم الروح، ولا هي مستبعدةٌ بالكلية من هذا النسق. إن الحدوس التأويلية الأساسية لديلتاي متعاصرة تعاصرًا فعليًّا ومثاليًّا مع حدوسه النفسية والتاريخية، وهي لا تنفصل عن الحدس بالوحدة الأصلية للحياة، من حيث هي فعلٌ وخلقٌ وتعبيرٌ، لا تكاد تنحصر في نطاق العقل النظري وتجريداته؛ لذلك يأتي الحدس بعلم نفس عينيّ في سياق الكتابات الأدبية منذ دراسة 1865 المخصصة لنوفاليس Novalis[44]، ويأتي الحدس بالوظيفة التأويلية للفهم في سياق علم النفس، بتسمياته المتلاحقة، الفردي، والمقارن، والوصفي[45]، على أساس مشترك، هو أصلانية الحياة والخبرات الحيوية المعيشة، أو «المعيشات» Erlebnisse، وتقدمها على الفكر وعلى النظر العقلي؛ ذلك أن الفهم من سنخ الحياة عينها، أي من طبيعتها الخلاقة المتدفقة، ومن زمانيتها وتاريخيتها المتجددتين، وفي نهاية المطاف مما تنطوي عليه من خاصية العمق الذي لا قبل

---

(43) W. Dilthey, *Die Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte*, H. Johach & F. Rodi (eds.) vol. 18 (Stuttgart: B.G. Teubner; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977), pp. 80–87, 183–185, 201–212.

(44) «ما الذي يعنيه علم النفس العيني؟ هو علم نفس غرضه ترتيب محتوى النفس التي لنا، في مجامعها، والعمل لتفسيره قدر الإمكان، بالبحث عن القوانين التي تتنامى بمقتضاها الأحاسيس Empfindungen إلى تمثلات Vorstellungen، بمقتضاها تتفاعل التمثلات في ما بينها: لا أجد غير أشكال Formen تفعل النفس داخلها. فهل لنا أن نجد في هذه الأشكال الأساس التفسيري الملائم لتحوّل الأحاسيس التي تستجيب فيها أنفسنا إلى الحوافز Reize، ضمن الكل المجموع للنظرة البشرية للعالم؟».

W. Dilthey, *Erlebnis und Dichtung* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985), pp. 213–214.

(45) Dilthey, «Über vergleichende psychologie,» in: Dilthey, *Die geistige welt,* vol. 5, p. 273.

للعقل البشري بسبر أغواره Unergründlichkeit، وهو الذي يتقيد بحدود التجربة[46]؛ «فالفكر ليس بمقدوره أن يتعدى إلى ما وراء الحياة»[47]، والعبارة الناطقة عن الحياة، وعن الخبرات المعيشة تنطوي على أكثر مما هو في الوعي؛ ذلك أن الفهم مقيدٌ بحدّ الحدثية Faktizität الأصلية للحياة، فلا يدّعي سبرها، أو كشف أسرارها، وإنما هو عملٌ يقتفي آثارها، ويتقصى المعنى والدلالة فيها. وإذا كان علم النفس يضطلع بمنهجه الوصفي لتقصي الوظيفة التركيبية في الوعي، فإنه محتاجٌ إلى التأويلية احتياجًا جوهريًّا، وذلك لأن «هذه المناهج [التي تخص علوم الطبيعة] تضيف إليها علوم الروح منهجًا، هو من شأنها، ويقوم على نقل الأنا الخاص Eigene selbst إلى خارج ما، وعلى التحويل الذي ينجم عنه، ويلقاه في سيرورة الفهم. ذلك هو المنهج الهرمينوطيقي ورديفه النقدي الذي لا يُستعمل من الفيلولوجي والمؤرخ فحسب، وإنما يتقوم به كل علم من علوم الروح»[48].

أما الآلية التي يقوم عليها هذا النقل الداخلي Hineinverlegung، فهي أشبه ما تكون بمعجزةٍ يكاد لا يدركها العقل، من حيث يتعلق التأويل، والفهمُ بالنتيجة، بوضع حدّيٍّ هو الغربة Fremdheit التي يجدها المرء لدى الآخر وفي حضرته، ويعجز عن إدراكه على الحقيقة كما يدرك نفسه، إلا ما كان بسبيل القياس أو التماثل Analogie، كما جاء في مقالة 1895-1896 التي وثقت الصلة بين علم النفس التأويلية، بوصفها تكملة ضرورية له. فإذا كانت «التجربة الباطنية» التي يتشكل منها «المجموع النفسي» ذات بنية مشتتة، تتعلق فيها الأحوال النفسية بعضها ببعض، وكذا الوعي بها، وتتشابه فيها خبرة الأنا بخبرة الشخص الغريب، وكان الحال المعيش في الزمان للذات يتعلق بجملة الحياة، وما تحمل من قوى للنفس، لا ينفك منها البتة، حينئذ تصير هذه السمات التي للتجربة المعيشة موجودة في إعادة بناء تعبيرات الحياة التي من شأن الآخر؛ فيكون إدراك الآخر ممكنًا بطريق القياس، بين السيرورة الخارجية الملحوظة بالحواس، والحالات الخاصة بالأنا، وهي الوضعية القاعدية للفهم التي تحدثت عنها مقالة 1900 بعبارات مختصرة، وهي حاصل عملية رسم اصطناعية بالفكر لا تصيب، حقيقة الأمر، إلا قليلًا. بناءً على ذلك، يكون «تأويل التعبيرات الغريبة مختلفًا كثيرًا، بحسب المعرفة التي لنا بالمجموع الذي تنتمي إليه، أو بحسب نمط الحياة النفسية التي نصلها بها في أغلب الحالات، دونما تفكير أصلًا. أما حدّ الفهم عندنا، فيكون دومًا حينما نعجز عن الاعتماد على هذا المجموع؛ لأجل إعادة إنتاج شيء ما. على أن حدود سيرورة إعادة الإنتاج ليست قط متصلةً بعضها ببعض بمجرد عمليات منطقية على شاكلة الاستدلال بالقياس. إن إعادة البناء Nachbilden هي بالمعنى الأخص معايشةٌ Nacherleben»[49].

لذلك يتعين أن نأخذ هذه الإشارات التأويلية، في نص مخصص لعلم النفس، بوصفها شهادةً على

(46) Dilthey, *Einleitung in die geisteswissenschaften*, p. 10; W. Dilthey «Leben und Erkennen,» in: W. Dilthey, *Grundlegung der wissenschaften vom menschen, der gesellschaft und der geschichte*, H. Johach & F. Rodi (eds.), vol. 19 (Stuttgart: B.G. Teubner; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982), pp. 333–388.

(47) Ibid., p. 346.

(48) Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, p. 262.

(49) Ibid., p. 277.

وحدة الإشكالية الفلسفية لديلتاي، وثبات مركزها العصبي، أي الفهم، فعمل الفهم مشتركٌ بين الصناعة العلمية للشرح أو للتأويل، بالقواعد المشار إليها في تدرجها التاريخي في محاضرة 1900، وبين علم النفس بمناهجه العينية والوصفية، كما ضبطت مقوماته المقالتان المشار إليهما خلال عامي 1890 و1895-1896، وذلك في موضع بعينه، هو الأساس الأقصى له، مفهوم «التشاعر». إن «هذا الرباط الحميم الذي يمكّن من النقلة Transposition، إنما يشكل افتراضًا لجميع القواعد الهرمينوطيقية التي لا يمكنها أن تستخلص التعيينات الجزئية للموضوعات المختلفة، إلا استعانةً بمنهج قائم على هذه الطريقة الحية. وهو أيضًا ما يتيح، في المقام الأول، وأيًّا كانت العوامل العقلية المشاركة في ذلك، إعادة بناء ما يكتمل به الموروث، واستبعاد الزائف منه، فليس ثمة سيرورة علمية بإمكانها أن تستغني عن إعادة البناء الحية هذه. هنا الأرض الأم، حيث ينبغي لأكثر العمليات تجردًا في علوم الروح أن تستمد منها قوّتها، فالفهم في هذا المقام لا يجوز أن يؤخذ على نحو ما تؤخذ المجردات العقلية»[50]. ولكن مثل هذا التقدير للتجربة الباطنية العميقة التي ينطوي عليها ما يسميه «المجموع (السياق) المكتسب للحياة النفسية» Erworbene Zusammenhang des Seelenlebens لا يمر من دون تكلفة فلسفية عالية، فكأنها ضربٌ من ميتافيزيقا ذاتية متذرعة بوسائل السيكولوجيا الوصفية، ونظرية الوعي التي شاعت في أوساط العلماء والفلاسفة في نهاية القرن 19 لمقاومة النزعات الوضعية المتنامية التي لا تقبل بعلمية علم النفس أصلًا، أو كأنها نزعة روحانيةٌ باطنيةٌ، ترى الروح مبثوثًا في كل شيءٍ، متخللًا كل كيان، فتستنقذُ به في الفكر ما عسُر طلبه في الوجود، وتجعل الفهم آلة ذلك الاستنقاذ، ويكون السبيل إليه بوسائط الخيال والحدس، كما نبهت إلى ذلك ملحوظاتٌ مبكرةٌ من دروس ديلتاي، قريبةٌ من كتاباته الأولى[51]، قد نجد فيها صياغة نادرة لما يمكن أن نسميه «مبدأ مبادئ» نظريته في الفهم والتأويل: «من الوهم أن نقول إنه لا شيء مما هو بشريٌّ غريبٌ عنّي»[52] Nihil humani est me alienum؛ وكأنه يجيب تيرانتيوس Terentius من وراء القرون، ويُبطل حكمته الشهيرة.

فهم الحياة: التاريخ بين المفرد والجمع

لقد أمكن لمباحث الثمانينيات والتسعينيات من القرن 19 أن تجعل للنسق الفلسفي لعلوم الروح أساسًا تأويليًّا لا مشاحّة فيه، ذلك من داخل المناظرة مع التراث التاريخي للتأويليات، بمكاسبه الفلسفية ومناهجه وطرائق عمله الصناعية، ومع الرصيد العلمي لعلوم الإنسان والمجتمع والتاريخ، وفي مقدمتها علم النفس، القاطرة الحقيقية لهذا المجموع العلمي الناشئ. إن هذا الجمع ما كان ليكتسب وجاهةً علميةً واعتباريةً؛ لكونه قد تعرض في الأثناء لهجومات ومؤاخذات كثيرة من المعاصرين (مثل هرمان إيبنغهاوس Hermann Ebbinghaus)، لولا أن اتخذ أساسًا له فلسفةً في المعنى والدلالة، ذات شبه ظاهر بالفينومينولوجيا الناشئة آنذاك، أو لعلها من أسباب اكتشافها، ومن الآيات الأولى للاعتراف

(50) Ibid., p. 278.

(51) W. Dilthey, *Logik und System der philosophischen Wissenschaften*, H.–U. Lessing & F. Rodi (eds.), vol. 20 (Stuttgart; Göttingen: B.G. Teubner; Vandenhoeck & Ruprecht, 1990), p. 100.

(52) Ibid.

بصاحبها. فقد طرأ على مفهوم الفهم من التحول ما جعله ينأى بالتدريج عن المجادلة مع مفهوم التفسير في العلوم الوضعية، ويبتني سياقًا لاستئناف جماع المعارف الإنسانية ومناهجها، في تأليف بين فلسفة في المعنى، وفلسفة في الحياة تشكل العالم التاريخي، بأركانه وبنياته وانتظاماته الكبرى.

والناظر في كتابات العقد الأخير من حياة ديلتاي، وهو أول عقد في القرن العشرين، لا يجد أمارات هذا التحول، في المنعطف الفلسفي الذي شكلته محاضرة 1900، وتزامنت به مع أحداث رمزية، ابتداءً بوفاة فريدريش نيتشه، ومولد هانز جورج غادامير، ثم نشْر هوسرل لكتاب **المباحث المنطقية** *Logische Untersuchungen* التي سيكون ديلتاي أول قرائها، ونشر فرويد لكتاب **تفسير الأحلام** **Traumdeutung**، وغير ذلك من وقائع اجتمعت لتشكل ما سماه جان غرايش «عصرًا تأويليًّا للعقل»[53]، وإنما في ما شهده ذلك العقد من تنامي نزعة هيغلية ظاهرة، ليست في الحقيقة ارتدادًا عن الحدوس التأويلية المقوّمة لمشكلات الفهم، أساس علوم الروح، قدر كونها من جنس التأصيل والتوسع في المصداق الفعلي والموضوعي لهذه المشكلات. فالنص الأخير، «إقامة العالم التاريخي في علوم الروح» (1910)، يشهد على هذا التحول، وعلى هذا التأصيل شهادةً كبرى؛ إذ يرسم قوس الصعود إلى العالم في تاريخيته، ابتداءً بالبنيات النفسية والمجامع المؤلفة من الخبرات الأولية المعيشة إلى الهيئات الموضوعية للروح، في تعيناتها ومضامينها واتصالاتها الكبرى عبر العصور والقرون والأجيال. وليس ذلك الموقف الذي انتهى إليه الشيخ ديلتاي في خريف عمره بمنقطع عن سابقه انقطاعًا كليًّا، وإنما هو استئنافٌ للمشروع عينه من بداياته، وكأنه لم يكن مشروع **نقد العقل التاريخي** في المقام الأول[54]، ومشروع كتابة تاريخ **الروح الألماني**، بمكوناته الفلسفية والأدبية والتاريخية[55]، وما يتلو ذلك من تبعات المراجعة والتأليف والنّظْم والتنسيق. أما التغير الملحوظ في النبر فيلحظه القارئ المتمرس بنصوص الفيلسوف من غير عناء، فلا أثر تقريبًا لمعاودة الجدل «الإبستيمولوجي» حول النقيضة الرئيسة بين الفهم والتفسير في سياق جدالي ضد الوضعيين، وأصحاب علم النفس الإمبريقي، وهو الجدل الذي نشأ في سياق العلم التاريخي بفضل أعمال درويزن[56]، وإنما يؤخذ «الفهم»، في هذا المقام الأقصى، مباشرةً من حيث تعلقه ببنية الحياة وتاريخيتها الأصلية، ومعيشاتها الأولى المتقدمة على البنيات المنطقية للحمل المتعارف، والمنغرسة في عيان أصلي أوّلي **Innewerden**[57]، على

(53) J. Greisch, *L'Âge herméneutique de la raison*; J. Greisch, *Le Cogito herméneutique*, p. 52.

(54) W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, B. Groethuysen (ed.), vol. 7 (Stuttgart; Göttingen: B.G. Teubner; Vandenhoeck & Ruprecht, 1979 [1927]), p. 117;

فلهلم ديلتاي، **إقامة العالم التاريخي في علوم الروح**، ترجمة فتحي إنقزّو، مراجعة محمد محجوب (تونس: المركز الوطني للترجمة؛ دار سيناترا، 2015)، ص 79–80.

(55) المرجع نفسه، ص 51–81.

(56) ولا سيما عمله الرئيس **مختصر العلم التاريخي** *Grundriß der Historik* الذي وضعه عام 1858، ولم يُنشر إلا بعد عقد من تأليفه عام 1868؛ بخصوص إسهام درويزن، يُنظر: ديلتاي، **إقامة العالم التاريخي**، ص 89–90.

(57) بخصوص هذا الضرب من العيان المباشر غير الحملي Innerwerden، يقول ديلتاي: «إن الحياة وخبرة الحياة وعلوم الروح، تقوم على تآلف داخلي مستمر، وعلى علاقة متبادلة. أما أساس علوم الروح، فإنه لا يتشكل من مسار مفهومي، بل من سابق عيان بحال نفسي بكليته، ومن استدراكه بالمعايشة. فالحياة، ها هنا، هي التي تتحصّل الحياة، والقوة التي بها يُستكمل المحصّلان الأساسيان لعلوم الروح، هي الشرط السابق لبلوغ التمام، في كلّ جزءٍ من هذه العلوم». ينظر: المرجع نفسه، ص 117.

نحو فلسفة في «الروح الموضوعي»، على المنوال الهيغلي، وفي المعنى والدلالة استشرافًا لشيءٍ من المفاوضة الفلسفية مع الفينومينولوجيا الناشئة، ومع مؤسسها إدموند هوسرل، ومن حيث يتعلق بالعبارة تحقيقًا له في العالم الموضوعي، ورفعًا له إلى رتبة الكلي[58].

أما النسيج التأويلي الجامع بأطراف هذا الموقف، فلا معنى لمواجهته بعلم من المنظومة الفلسفية لعلوم الروح، إن كان علم النفس أم علم التاريخ، وتقرير الاستحقاق الفلسفي لأحدهما أو لكليهما على حسابه. فغنيٌّ عن البيان أن مقالة 1900 قد صارت وثيقةً شاهدةً، لا على «الرواية الرسمية» لتاريخ التأويلية فحسب، وإنما على أن المكسب الرئيس من هذا التاريخ، أي نظرية الفهم، قد بات ركنًا ثابتًا من المنهج الخاص بعلوم الروح، كما استقر في الكتابات المتأخرة[59]. ولعل في سائر النصوص الدائرة على هذا الكتاب، ما يدل على استئناف متواتر للغرض التأويلي، كالنص المهم حول «فهم الأشخاص الآخرين وتعابيرهم الحيوية» (1909)[60]، وسائر الإضافات والتعليقات بخصوص العالم التاريخي وتشكيلاته المختلفة؛ إذ ينأى الفهم بالتدريج عن السياق التقني أو الصناعي لقراءة النصوص، وترميم متونها ومعانيها في الفنّين: الفيلولوجي والنقدي، ليصير مطابقًا لعلوم الروح، لكون «مجالها يمتدّ، قدر ما يمتد الفهم»[61]. بهذا التقدير، يتخلص الفهم من التعلق الشديد بالبنية النفسية، ليخرج إلى الوجود بوساطة العبارة Ausdruck/ Äusserung، وتموضع Objektivation الحياة في الزمن البشري والتاريخي، فيتشكل بذلك مجموعٌ (سياق) Zusammenhang عليه يقام العالم التاريخي بأسره: «إن هذا المجموع المؤلف من الحياة والعبارة والفهم، لا يضم الإيماءات وسحنات الوجه والكلمات فحسب، والتي يتواصل بها الناس في ما بينهم، أو الإبداعات الروحية الخالدة التي تكشف لقارئها عن أعماق شخصية المبدع، أو التحققات الموضوعية الثابتة للروح في الهيئات الاجتماعية، والتي تتجلى بفضلها ماهية الجمع الإنساني، وتصير باديةً للعيان، وتستقر على ذلك، ويتوثق وجودها»[62].

إن وحدة المعيش والفهم هي، في الوقت نفسه، وحدة الزمان الجامعة بين إدراك الحاضر وذكر الماضي؛ ولذلك كانت محتاجةً إلى العبارة التي تخرج بها إلى الوجود، وتفيض على «الاستبطان» الذي يأخذ به علم النفس الكلاسيكي، فالإنسان لا يعرف نفسه بمجرد إدراك نفسه، أو بـ «اجترار» ما فيها، على شاكلة الذات الكانطية، وإنما «الأفعال فقط، وتعبيرات الحياة الثابتة، وآثارها على الآخرين، هي التي تخبر الإنسان عن نفسه؛ فكذلك لا يعلم عن نفسه شيئًا، غير ما يلقاه بسبيل الفهم»[63]. ولكن

(58) بخصوص جملة المسائل والقضايا الدالة على هذه التحولات، ينظر مقدمة ترجمتنا المشار إليها في: المرجع نفسه، ص 5-41.

(59) H. Ineichen, «Die Entstehung der Hermeneutik im Zusammenhang mit dem Spätwerk von Wilhelm Dilthey,» *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 4, no. 266 (2003), pp. 455–466.

(60) W. Dilthey, «Das Verstehen anderer Personen und ihrer Lebensäusserungen,» in: Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt,* vol. 7, pp. 205–220.

(61) ديلتاي **إقامة العالم التاريخي**، ص 133.

(62) المرجع نفسه، ص 56.

(63) المرجع نفسه.

الفهم ليس فهمًا للنفس، فحسب، من خلال ما يستعيد كل امرئ من وثائق ودلائل على تاريخه هو، وتجارب عاشها وحفظ آثارها، وإنما هو متقوّمٌ بعنصر الغربة، فـ «إنّنا لا نفهم أنفسنا، ولا نفهم غيرنا من الكائنات، إلا بقدر نقلنا لحياتنا المعيشة في كل نمط تعبيري للحياة خاصة بنا، أو غريبة عنّا»، الأمر الذي يجعل «المجموع المؤلف من المعيش والعبارة والفهم هو السبيل المخصوص الذي توجد الإنسانية بفضله، بالنسبة إلينا، بوصفها موضوعًا لعلوم الروح»[64]. إن هذه البنية الثلاثية هي التي يقوم عليها الكتاب الأخير لديلتاي، بوصفه خلاصة النظرية الفلسفية في علوم الروح، وأساسها التأويلي الأخير، وهي التي تنتظم مفاصله الكبرى من أصوله في الوقائعية الجذرية للمعيشات، وتمييزاته بين دائرة الباطن (المجموع النفسي)، ودائرة الخارج أو الظاهر (الطبيعة)، إلى غاية مطلوبه الأقصى، أي المعنى والدلالة، بما هما من المغانم التي تُستحصل من عمل الروح[65]، مرورًا بما يتشكل به المجموع العلمي لعلوم الروح من الحدود، ومن الوسائط التاريخية، وأخيرًا من القضايا العامة التي تتفرع منها التفصيلات الكثيرة التي تخص انتظام هذا المجموع في مستوى «التصور الموضوعي»، و«البنية» الخاصة بهذه العلوم، بأساسها الأول في «الحياة» وخبراتها، وأصناف السِّيَر التي من شأنها، وأقسام الأقاويل التي تتصل بها، وغير ذلك من التصاريف التي تتشكل بها معقولية العالم الروحي، لتنتهي إلى «تموضُع» الحياة على أساس «المجموع التفاعلي» **Wirkungszusammenhang**، بوصفه بنية رحمية مشكّلة لعناصر العالم الروحي[66]، وتطورها إلى الدرجات العليا للعالم التاريخي وهيئاته الأساسية.

يلخص ديلتاي هذه البنية الجامعة للعالم التاريخي، في أحد النصوص التي كتبت في سياق الإعداد لمصنّف 1910، بقوله: «إن [إقامة مجرى التاريخ في عالم الروح] تعمل بالتدريج على استنباط المبدأ الفعلي لتصور علوم الروح، انطلاقًا من التجربة. فالفهمُ، هو تداركٌ للأنا في الأنت؛ وأما الروح فيجد نفسه في مراتب من التألّف، هي أعلى دومًا؛ وهذه الإنية التي للروح في الأنا، وفي الأنت، وفي كل ذات من ذوات الجمع، وفي كل منظومة من منظومات الثقافة، وأخيرًا في جماع الروح والتاريخ الكوني، إنما تمكّن للفاعلية المشتركة بين الإجراءات المختلفة في علوم الروح. وهنا ذاتُ المعرفة وموضوعها أمرٌ واحدٌ، وهذا الأخير هو عينه في مراتب تموضُعه **Seiner Objektivation** كافة»[67]. إنّ تردد الفهم بين الأنا والأنت، بين باطن النفس وظاهر الوجود الذي للآخر، هو التردد بين الذات والموضوع، وبين المعرفة والحياة. والإشارات المتواترة إلى كانط، في هذا المقام وفي مقامات سابقة كثيرة، إنما هي الآية الكبرى على هذا التردد، وعلى هذه الحيرة السعي، من جهةٍ، إلى التخلص من وزر التأسيسات الصورية لنظرية المعرفة، الراجعة إلى تسليم كانط بصحة المنطق الكلاسيكي، والعمل على ترتيب البنية الخاصة بعالم الروح على هيئة مقولية، في معمارية شبه كانطية، أساسها مركوزٌ في تجربة الحياة، وفي الزمانية التي تساوقها. وقد يعني ذلك أن ديلتاي لا يأخذ بالفهم، من حيث هو مشتق من النشاط اللغوي للإنسان، مثلما هو موقف شلايرماخر الذي نجد له بعض الصدى عند تلميذه أوغست بوك

(64) المرجع نفسه.

(65) المرجع نفسه، ص 190.

(66) المرجع نفسه، ص 139 وما يليها.

(67) Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, vol. 7, p. 191.

August Böckh، الفيلولوجي المرموق، والقدوة الروحية الأخرى لديلتاي[68]، وإنما من حيث هو من الفاعليات الأصلية في مجرى الحياة ومساقها الفعلي، وخبراتها المعيشة الأولى، وتشتق منها مقولات الحياة وقيمتها الموضوعية. إن هذه «المقولات العينية»[69] التي هي غير الأشكال المجردة للذهن الشائعة في مذهب كانط، إنما هي المفاهيم التي تضبط أنحاء التصور التي تخص المحمولات التي في الموضوع. ولما كان المعيش من سنخ الحدوث الزماني، والسريان المتصل، كان الزمان والوعي به في هيئة نسقية جامعة من المقولات العينية الأساسية لبناء العالم الروحي. أما ما يثبت ويبقى من هذا التنامي الزماني، والصيرورة التي تعتري الحياة، وما يكون به الترابط والتألّف بين المقولات، فهو المعنى والدلالة اللذان يتخللان كل لحظة من لحاظ الحياة وآنائها، كما تتجسم في السيرة الذاتية لفرد من الأفراد، بما هي وحدةٌ مثاليةٌ شديدة الخصوصية، «مبدأ التشخص» **Principium individuationis** في أعلى تجلياته، أو مبدأ «التأمل الذاتي» **Selbstreflexion** الذي هو من أعمدة المشروع الترنسندنتالي لنقد العقل التاريخي. لذلك نجد في النصوص المتأخرة، حيث يعمل الفيلسوف على استئناف جذري لجملة المشكلات الفلسفية المتصلة بنظرية الفهم، تقاطعًا مستمرًّا بين علم النفس والتأويلية، بين المعيش والفهم، في موضع بعينه هو الدلالة **Bedeutung** أو المعنى **Sinn**، إلى الحد الذي رأى فيه ديلتاي أن «مقولة الدلالة وحدها تتخطى التجانب المجرد، والإضافة المجردة لأجزاء الحياة بعضها إلى بعض. وأنه لما كان التاريخ ذكرى **Erinnerung**، ولما كانت مقولة الدلالة تنتسب إلى هذه الذكرى، فإنّ هذه المقولة هي المقولة الأخص للفكر التاريخي»[70].

ولقد ذهب القراء بهذا الكشف الأخير لديلتاي مذاهب شتى، فمنهم من رأى في مقولة الدلالة نفسها محصلة من محصلات المباحث الشعرية[71] التي اعتنى بها ديلتاي منذ وقت مبكر، وجوّدها تجويدًا نسقيًّا في ثمانينيات القرن التاسع عشر، ومنهم من رجع بها إلى ما قبل ذلك، مقتفيًا أثرها في ما كتب ديلتاي عن تأويلية شلايرماخر في نص 1860 المعروف بـ «نص الجائزة» **Preisschrift** المشار إليه آنفًا، في مستوى ما سماه «المبدأ المادي» لهذه التأويلية[72]، ومنهم من ربطها بقراءة كتاب **المباحث المنطقية** لهوسرل، ولا سيما المبحث الأول الذي يحمل عنوان «العبارة والدلالة»، ونجد بعض آثاره في النصوص المتأخرة التي نحن بسبيلها[73]. والحق أنه لا يعنينا أن نفصل القول في وجاهة هذه المراجع والسندات

(68) A. Böckh, *Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*, E. Bratuscheck (ed.) (Leipzig: Teubner, 1877).

(69) Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen welt in den Geisteswissenschaften*, vol. 7, pp. 191–199.

(70) Ibid., p. 202.

(71) B. Groethuysen, «Vorbericht des Herausgebers,» in: Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, vol. 7, p. 9; «Die Einbildungskraft des Dichters. Bausteine für eine Poetik (1887),» in: W. Dilthey, *Die geistige Welt: Einleitung in die Philosophie des Lebens, zweite Hälfte*, G. Misch (ed.), vol. 6 (Stuttgart: B.G. Teubner; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1924), pp. 103–173.

(72) Dilthey, *Leben Schleiermachers*, vol. 14, p. 702; R.A. Makkreel, «Kant, Dilthey and the Idea of Critique of Historical Judgment,» *Dilthey–Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, no. 10 (1996), pp. 61–76.

(73) Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, vol. 7, pp. 10–11, 18–19.

التي استفاد منها ديلتاي، مقولة الدلالة في تعقل الحياة التاريخية وفهمها، ولا أيها أجدر أن يؤخذ في الحسبان، وإنما الأوْلى في الاعتبار، في تقديرنا، أن يؤخذ بها طبقات تفسيريةً لبنية فلسفية بعينها، باتت أقرب إلى الإفلات من قبضة صاحبها، وإلى أن تصير من آفاق الفكر. ففي كل الأحوال أحدثت مسألة الدلالة والمعنى توسيعًا مذهلاً للمشكل التأويلي، وبالنتيجة، للمصداق الفلسفي لعلوم الروح، ولا سيما لمفهوم الفهم بوسائطه ومراتبه، ومنها في المقام الأول «التعبير الحيوي» Lebensässerung الذي لا يقتصر على «العبارات Ausdrücke التي تريد أن تعني، أو تدل على شيءٍ مّا، وإنما، بغض الطرف عن مثل هذا القصد، تلك التي تجعل أمرًا روحيًّا مفهومًا عندنا، من حيث هي تعبيرٌ عنه»[74]. ومن أصناف العبارات أشكال الفكر من المفاهيم والأحكام وغيرها، ومنها الأفعال، والتعبير عن المعيش، غير سائر التعبيرات؛ إذ يستخرج ما في أعماق البنية النفسية الباطنية ويستظهره للعيان: «هكذا، تنشأ، على التخوم التي بين المعرفة والفعل، دائرةٌ تنكشف فيها الحياة بما فيها من عمق، لا يمكن للمعاينة، ولا للتأمل، ولا للنظرية، أن تُقبل عليه أصلاً»[75].

أما أصناف الفهم ومراتبه ودرجاته، فتبلغ اكتمالها، وتتوضح الفوارق بينها بعدما تبينت الرابطة بين المعيشات والعبارات على الأنحاء الممكنة كافةً. والملحوظ أن ديلتاي يجعل الحياة العملية، بتقلباتها ونزاعاتها وتبدلاتها الدائمة، مرتكزًا، لا في أشكال التعبير فحسب، وإنما في أشكال الفهم أيضًا. فحاجة الناس إلى التفاهم، أو إلى فهم بعضهم بعضًا، هي حاجةٌ حيويةٌ وعمليةٌ قبل كل اهتمام نظري، وهو ما كان شلايرماخر أول المنبهين إليه، وما تمثله «الأشكال الأولية للفهم»، وكأنها «أحرف يسمح تأليفها بفهم الأشكال العليا للفهم»، فهي التي تخص «التعبيرات الحيوية الجزئية» وتأويلها. وأيضًا، فإن «الروح الموضوعي»، المأثور عن فينومينولوجيا هيغل، أي «الأشكال المختلفة التي يتموضع فيها المشترك Gemeinsamkeit بين الأفراد في العالم المحسوس»[76]، هو المحضن الأول لذواتنا، و«الوسط الذي يُستكمل فيه فهم الأشخاص الآخرين وتعابيرهم الحيوية»[77]، وموضع الاشتراك بين الأنا والأنت. لذلك يمكن عدّ هذه المرتبة حلقةً وسطى في مراتب الفهم، تصل بين أشكاله الأولية وبين الأشكال العليا، من جهة انطوائها على بنية مشتركة. أما المرور إلى «الأشكال العليا للفهم»، فإنه يشبه أن يكون من جنس تجربة الاصطدام بعدم الفهم التي كان شلايرماخر قد وضعها في أصل النشاط التأويلي؛ وذلك من خلال التناسب بين «مقدار المسافة الداخلية الفاصلة بين تعبير حيوي معطى، وبين القائم بالفهم Verstehende»، ومقدار الحيرة أو «الترددات» Unsicherheiten التي تعتوره، الأمر الذي يقتضي جملة من الاستدراكات التي تنشأ من التفاوت بين العبارة والقصد، ومن عدم مطابقة الإشارات والإيماءات والألفاظ، وما هو مستقر في التجربة الباطنية، ومن الاستدلالات بالقياس وبالاستقراء لتأويل التعابير الحيوية للآخر، إلى غاية فهم التعابير والآثار الروحية العليا، والإبداعات التي تتمتع بصدق وثبات وجودة تركيب، لا يبلغها إلا العارفون القادرون على تبين فردانيتها، فـ «ها هنا الإسهام

(74) Ibid., p. 205.

(75) Ibid., p. 207.

(76) Ibid., p. 208.

(77) Ibid.

الأخص للفهم في علوم الروح. ذلك أن الروح الموضوعي، وقوة الفرد، يحددان معًا العالم الروحي. أما التاريخ، فيقوم على فهم لكليهما»[78].

تلك هي مقومات المنهج في المشروع الفلسفي لعلوم الروح، علوم الإنسان والمجتمع والتاريخ، كما تشكلت في سياق بعينه، سياق نهاية التأسيسات الميتافيزيقية الكبرى، وكلياتها النظرية، في أواخر القرن التاسع عشر، وابتداء المزاولة العلمية لحقول المعارف الإنسانية، في وحدتها التي أقر بها ديلتاي للأنموذج التأويلي، وفي منهجها التفهمي الذي لا يناقض طرائق التفسير بإطلاق، وإنما يتميز منها ما دام الإنساني غير مردود إلى الطبيعة في كل الأحوال، ويجادلها أو ينازعها معناه، ولا يدعي لهذا المعنى استيفاءً أخيرًا، «بين الفهم والتفسير Auslegung und Erklärung، ليس ثمة حدّ ثابت، وإنما هو فرقٌ في الدرجة لا غير. ذلك أنّ الفهم مهمةٌ لانهائيةٌ»[79].

أليس لنا أن نسأل، في نهاية المطاف، إن كان ديلتاي قد أفلح، في ما وضع لنفسه من الرهان ومن التحدي، أن يبلغ معرفة علمية موضوعية بالمفرد، أعني أن يبلغ بالفهم درجة الكلية التي تجعله يناسب مطالب المعرفة، وأن يرفع بذلك التأويلية من رتبة الصناعة الجزئية، أو من رتبة من العمومية غير مكتملة، ولا وافية بمقصود النسق العلمي المطلوب، نسق علوم الروح، علوم الإنسان والمجتمع والتاريخ. تلك أسئلةٌ قد يكون ديلتاي نفسه، على الأرجح، مترددًا في الإجابة عنها إجابات قاطعة، ذلك أن إصراره إلى آخر كتاباته على راهنية المطلب التأويلي، في صلب منظومة علمية ناشئة، بحيث يقر «للتأويلية أن تنخرط في مساق يمنح علوم الروح مهمةً جديدةً بالغة الدلالة»[80]، إنما هو المسعى الأول عينه الذي جعله يَثْبُت على مغالبة التشكيكات، ويبحث عن نمط من اليقين في مقام الفهم، لا يصلح للعلم فحسب، بل يُستفاد منه أيضًا في توجيه الإنسان في حياته، ودفعه إلى استصلاح قواعد العمل، وآداب المعاشرات، وسِيَر الحياة، بتفاهم مع أغيارٍ هم في الوقت نظائر وأغراب.

المراجع References

العربية

ديلتاي، فلهلم. **إقامة العالم التاريخي في علوم الروح**. ترجمة فتحي إنقزّو. مراجعة محمد محجوب. تونس: المركز الوطني للترجمة؛ دار سيناترا، 2015.

______. «نشأة الهرمينوطيقا». **تأويليات**. ترجمة فتحي إنقزّو. العدد 2 (خريف 2018).

غادامير، هانز جورج. **الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية**. ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح. مراجعة جورج كتورة. طرابلس: دار أويا، 2007.

(78) Ibid., pp. 212–213.

(79) Dilthey, «Die Entstehung der Hermeneutik,» in: Dilthey, *Die geistige Welt*, vol. 5, p. 336.

(80) Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, vol. 7, p. 217.

الأجنبية

Alexander, W. *Hermeneutica Generalis: Zur Konzeption und Entwicklung der allgemeinen Verstehenlehre im 17. und 18. Jahrhundert.* Stuttgart: M&P Verlag, 1993.

Apel, K.O. «Das Verstehen (Eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte).» *Archiv für Begriffsgeschichte*. vol. 1 (1955).

________. *Die Erklären, Verstehen–Kontroverse in transzendental–pragmatischer Sicht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1979.

________. *Understanding and Explanation: A Transcendental–Pragmatic Perspective*. Georgia Warnke (trans.). Cambridge, MA: Massachusetts: The MIT Press, 1984.

Berner C. & D. Thouard (eds.). *Sens et interprétation: Pour une introduction à l'herméneutique*. Lille: Presses Universitaires du Septentrion, 2008.

Berner, Ch. *Au détour du sens: Perspectives d'une philosophie herméneutique*. Paris: CERF, 2007.

Böckh, A. *Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*. E. Bratuscheck (ed.). Leipzig: Teubner, 1877.

Dilthey, W. *Die geistige Welt: Einleitung in die Philosophie des Lebens, zweite Hälfte*. G. Misch (ed.). Stuttgart: B.G. Teubner; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1924.

________. *Einleitung in die Geisteswissenschaften: Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*. B. Groethuysen (ed.). Stuttgart: B.G. Teubner; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960 [1922].

________. *Leben Schleiermachers*. M. Redeker (ed.). Stuttgart: B.G. Teubner; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966 [1870].

________. *Leben Schleiermachers*. vol. 14, no. 1-2. M. Redeker (ed.). Stuttgart: B.G. Teubner; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966.

________. *Die Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte*. H. Johach & F. Rodi (eds.) Stuttgart: B.G. Teubner; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977.

________. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. B. Groethuysen (ed.). Stuttgart: B.G. Teubner; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979 [1927].

________. *Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte*. H. Johach & F. Rodi (eds.). Stuttgart: B.G. Teubner; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.

________. *Die geistige Welt: Einleitung in die Philosophie des Lebens*. G. Misch (ed.). Stuttgart: B.G. Teubner; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990 [1957].

________. *Logik und System der philosophischen Wissenschaften*. H.–U. Lessing & F. Rodi (eds.). Stuttgart: B.G. Teubner; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.

________. *Weltanschauung und Analyse des menschen seit Renaissance und Reformation*. G. Misch (ed.). Stuttgart: B.G. Teubner; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.

________. *Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*. B. Groethuysen (ed.). Stuttgart: B.G. Teubner; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991 [1960].

________. *Erlebnis und Dichtung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985.

Feest, U. *Historical Perspectives on Erklären and Verstehen*. London/ New York: Springer, 2010.

Greisch, J. *L'Âge herméneutique de la raison*. Paris: Beauchesne, 1985.

________. *Le Cogito herméneutique: L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*. Paris: Vrin, 2000.

Ineichen, H. «Die Entstehung der Hermeneutik im Zusammenhang mit dem Spätwerk von Wilhelm Dilthey.» *Revue Internationale de Philosophie*. vol. 4, no. 266 (2003).

Jauss, H.R. *Wege des Verstehens*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1994.

Makkreel, R.A. «Kant, Dilthey and the Idea of Critique of Historical Judgment.» *Dilthey–Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*. no. 10 (1996).

Meyer, G.F. *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst*. A. Bühler & L.C. Madonna (eds.). Hamburg: Meiner, 1996.

O'Hear A. (ed.). *Verstehen and Human Understanding*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Schleiermacher, F.D.E. *Hermeneutics and Critics*. A. Bowie (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Scholz, O.R. *Verstehen und Rationalität: Untersuchungen zu den Grundlagen von Hermeneutik und Sprachphilosophie*. Frankfurt: Klostermann, 1999.

Szondi, P. *Introduction to Literary Hermeneutics*. M. Woodmansee (ed.). Oxford: Oxford University Press, 1995.

Wach, J. *Das Verstehen: Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert*. Tübingen: Mohr, 1933 [1926].

Worms, F. (ed.). *Le Moment 1900 en philosophie*. Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires Septentrion, 2004.

Zacaï–Reyners, N. (éd.). *Explication–compréhension: Regards sur les sources et l'actualité d'une controverse épistémologique*. Bruxelles: De l'Université de Bruxelles, 2005.

صدر حديثًا

عزمي بشارة

في الإجابة عن سؤال: ما الشعبوية؟

في هذا الكتاب، يشرح عزمي بشارة ظاهرة الشعبوية من خلال تطوير مفهومها، ويطور مفهومها خلال شرحها؛ وذلك بعدما راج استخدام مصطلحها إعلاميًا وأكاديميًا، ولا سيما في وصف حركات يمينية نشأت وانتشرت خارج الأحزاب المعروفة، وفي وصف سياسيين جدد برزوا وصعدوا من خارج المنظومات الحزبية في أوروبا والولايات المتحدة الأميركية.

ينفرد الكتاب بالفصل بين ظاهرة الشعبوية في الديمقراطيات حيث يظهر تميّزها بوضوح على نحو مبيّن لحدودها ودرجاتها من جهة، وحالها في البلدان ذات الأنظمة السلطوية التي يصعب التمييز فيها بين الشعبوي والشعبي في المعارضة. ولكن يمكن في المقابل تمييز نظام سلطوي شعبوي من آخر غير شعبوي.

كما يناقش الكتاب مصادر الشعبوية في الخطاب الديمقراطي نفسه، وفي التوترات البنيوية للديمقراطية، ووجود درجات من الشعبوية في خطاب الأحزاب الرئيسة ذاتها، والمصادر الثقافية والسوسيو-اقتصادية للمزاج السياسي الشعبوي، بما في ذلك مسائل الهوية في عصر العولمة، وتحوّل الشعبوية إلى أداة احتجاج للقطاعات المتضررة من العولمة ومن التطور المطّرد في الدول الصناعية المتطورة.

أحمد مفلح | Ahmad Muflih*

دلالات مفهوم المثقف: قراءة في كتاب «دور المثقف في التحولات التاريخية»

The Concept of the Intellectual: A Reading of *The Role of Intellectuals in Historical Transformations*

ملخص: تبحث هذه الدراسة في ضرورة إيجاد تعريف تفسيري لمفهوم «المثقف» في الخطاب العربي المعاصر، بعيدًا عن التوصيف الوظيفي الذي يرى «المثقف» من خلال دوره النقدي والتغييري والقيمي ومواجهة السلطان والسلطات. وتسعى إلى أن يكون تعريفًا يحظى بإجماع أو شبه إجماع عند المشتغلين بالإنتاج الثقافي والمعرفي والفكري واستهلاكه؛ إذ نلاحظ تداخلًا قويًا بين منتجي الثقافة ومستهلكيها، وبين مبدعيها ومُدرّسيها وناقليها؛ ما أثّر فيها وفي تجديدها وتجدّدها، ومن ثمّ في حركة المجتمع نفسه، ومن غير المستبعد في الهوية كذلك. وتتساءل الدراسة: هل عرّف المثقف العربي نفسه؟ وكيف؟ وهو ما تناقشه من خلال تحليل مضمون كتاب **دور المثقف في التحولات التاريخية** الذي أصدره المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في عام 2017.

كلمات مفتاحية: المثقف العربي، المثقف الشبكي، دور المثقف، الثقافة العربية، الفكر العربي.

Abstract: This study investigates the need to find an interpretive definition for the concept of «the intellectual» in contemporary Arab discourse, a definition which goes further than the functional description that views the intellectual through his/her critical, activist, and value–based role and confrontation with power and the authorities. It seeks a definition that enjoys consensus or near consensus among those engaged in the production and consumption of culture, knowledge, and ideas, given the strong overlap and partnership between producers and consumers of culture, and between its innovators, teachers, and transmitters. This has had an effect in the renewal and regeneration of culture, and consequently on the movement of society itself, not excluding identity. The study also asks whether Arab intellectuals have reflected on a definition of their role and how it was formed. These tasks will be undertaken through a review of the book *The Role of Intellectuals in Historical Transformations*.

Keywords: Arab Intellectual, Role of the Intellectual, Arab Culture, Arab Thought.

* باحث فلسطيني، حاز شهادة الدكتوراه في علم اجتماع الثقافة والمعرفة من الجامعة اللبنانية.

Palestinian Researcher. Holds a PhD in Sociology of Culture and Knowledge from the Lebanese University.

مقدمة

الإشكالية الأساس التي ننطلق منها هي كثرة الحديث عن تعريف المثقف العربي ودوره ووظيفته المجتمعية، في وقت لم يُحدد بعد تعريف تفسيري لكلمة مثقف، على صعيد المفهوم والاصطلاح، يكون له دلالته، حتى من المثقفين أنفسهم[1]. وكل ما نقرؤه أو نستبطنه في هذا الموضوع، وهنا أفترض، أن يكون من دون تحديد أو مقتبسًا من ثقافة الآخر (الغرب)، أو يرتكز على قراءة أيديولوجية وافتراضية لدور المثقف ووظيفته، وغير آخذ في الحسبان تأثير المشكلات المجتمعية في كل مرحلة ومجتمع، كما يتضح من خلال السيرورة التاريخية لتعريف المثقف ودوره.

لمناقشة هذه الإشكالية البنيوية في الخطاب العربي، نتوقف عند بعض التعريفات التي قدّمها مفكرون مشهود لهم بالحديث عن هموم الثقافة والمثقف، باعتبار هذه التعريفات صورًا عن المثقف العربي نقيس عليها دلالة هذا المفهوم في الخطاب العربي اليوم. وسنختار هذا الخطاب، على سبيل المثال، من خلال تقنية تحليل مضمون عدد من البحوث التي قدّمها بعض المفكرين والأكاديميين والباحثين العرب في «المؤتمر السنوي الرابع للعلوم الاجتماعية والإنسانية» الذي عقده المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في مراكش بالمغرب، في الفترة 19–21 آذار/ مارس 2015[2]. وقد تناولوا فيه رؤيتهم وقراءتهم لمفهوم المثقف وأنماطه ودوره في التحوّلات التاريخية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية والفكرية. فاعتمدنا بحوثهم هذه نماذج مساعدة لتحليل فرضيتنا وفئات التحليل ووحدته التي اعتمدناها «تعريف المثقف»، تأكيدًا أو نفيًا، والاستنتاجات التي سنخلص إليها.

أولًا: «المثقف» في الخطاب العربي

من المعروف أن استعمال مصطلح «مثقف» في اللغة العربية تأخر حتى بداية القرن العشرين[3]. فأول مرة وردت كلمة «ثقافة» في اللغة العربية الحديثة كانت مع سلامة موسى، بحسب كلامه؛ حيث ذكر أنه أول من استعملها في ترجمة لكلمة Culture: «كنت أول من أفشى لفظة الثقافة في الأدب العربي الحديث ولم أكن أنا الذي سكّها بنفسه فإني انتحلتها من ابن خلدون؛ إذ وجدته يستعملها في معنى شبيه بلفظة (كلتور) الشائعة في الأدب الأوروبي. والثقافة هي المعارف والعلوم والآداب والفنون

(1) يرى زيغمونت باومان في هذا المجال أنه ما عاد ممكنًا اليوم تمييز النخبة الثقافية بسهولة من غيرها في السلّم الثقافي وفق السمات القديمة. ولا يعني هذا أن لا وجود لأناس يراهم المجتمع نخبة ثقافية، أو على الأقل يرون أنفسهم نخبة، لكنهم على العكس من النخب الثقافية القديمة، ليسوا «جهابذة الذوق الرفيع» الذين يحتقرون ذوق الإنسان العادي، بل يمكن وصفهم بأنهم «آكلوا كل شيء»، أي إنهم يستهلكون الثقافة القائمة اليوم، الرفيعة الراقية منها والوضيعة أو السوقية أو الشعبية، ينظر: زيجمونت باومان، **الثقافة السائلة**، ترجمة حجاج أبو جبر (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2018)، ص 11.

(2) صدرت هذه البحوث (عشرون مساهمة مع تقديم لمنسق المؤتمر مراد دياني وكلمة افتتاح لعزمي بشارة)، وكان لنا بحث أسقطناه من هذه الدراسة كي لا نكرر ما قلناه، وكذلك كلمة عزمي بشارة الافتتاحية لأننا ناقشناها في صور المثقف التي اخترناها في المبحث الأول، وبذلك يكون عدد البحوث الذي خضع للتحليل تسعة عشر بحثًا، إضافة إلى التقديم، ينظر: مجموعة مؤلفين، **دور المثقف في التحولات التاريخية**، إعداد وتنسيق مراد دياني (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017).

(3) نشرتُ بعضًا من هذا المدخل النظري مفصّلًا في كتاب: أحمد مفلح مفلح، **في سوسيولوجيا المثقفين العرب: دراسة وصفية من خلال تحليل مضمون مجلة المستقبل العربي (1978–2008)**، سلسلة اجتماعيات عربية 3 (بيروت: منتدى المعارف، 2013).

يتعلمها الناس ويتثقفون بها، وقد تحتويها الكتب ومع ذلك هي خاصة بالذهن»[4]. وبعده، استعملها الشاعر اللبناني فيلكس فارس، في مجلة **المقتطف** في عام 1936[5]، واستعملها عنوانًا لمقالته «ثقافتنا حيال أوروبا». وقد استعملت أول مرة عنوانًا لكتاب طه حسين، **مستقبل الثقافة في مصر**، في عام 1938. وأول كتاب عن المثقف العربي كان لمحمد حسنين هيكل، **أزمة المثقفين**، صدر في عام 1961[6].

تجسّد هذا المصطلح والمفهوم أكثر في ستينيات القرن الماضي، بعد التعرّف إلى فكر أنطونيو غرامشي، ثم ترجمة أعمال جان بول سارتر. فمن خلال عمل هذين المفكرين اللذين كثيرًا ما تناولا دور المثقف الاجتماعي والسياسي (في أوروبا تحديدًا)، اتسع استخدام هذا المصطلح في العربية، وإن كانت الكتابات المباشرة عن المثقف ودوره وموته ونهايته لم تتجذّر إلا في تسعينيات القرن العشرين.

ليس من السهولة إيجاد تعريف محدد لمفهوم «المثقف» ومتفق عليه في الخطاب العربي؛ حيث كُتب الكثير عنه، لكن لم يُتّفق على تعريف مجرد في شأنه. وبين «المثقفين» العرب أنفسهم قضية خلافية، وصعوبة، في شأن تعريف ذاتهم وأدوارهم وصفاتهم وآلية عملهم، ولا يوجد اتفاق بينهم على تحديد من يمكن أن نُطلق عليه «مثقفًا»، ومن لا يمكن اعتباره كذلك[7]. وأبرز الكتّاب العرب الذين حاولوا الغوص في تعريفات غربية للمثقف، غير الغرامشية والسارترية، كان إدوارد سعيد في كتابه **صور المثقف**[8]، حيث توقف عند تعريفات جوليان بندا وألفن غولدنر وسي رايت ميلز وإدوارد شيلز، وغيرهم.

ليس تعريف المثقف إجراءً نظريًا سهلًا، بل هو عملية تتخذ موضوعًا لها حقلًا متغيرًا، وحركيًا، خاصًا بالأفكار والأيديولوجيات التي ترتبط بصفة غير مباشرة ومقنعة بمصالح موضوعية اقتصادية ومادية[9]؛ إذ يُلاحظ أن كلًا من غرامشي وسارتر عرّف المثقف انطلاقًا من أدواره التاريخية ووظيفته المجتمعية، ومما يجب أن يكونه، في حين أن من الممكن تعريفه انطلاقًا مما هو عليه وضعه Status بالمفهوم السوسيولوجي. فرآه سارتر، مثلًا، صاحب الموقف الملتزم والمنحاز إلى القيم والعدل والحق والنيّات الحسنة، قبل أن يكون تقنيًا ومتخصصًا بفروع العلم وفنانًا[10]. أما غرامشي، فرأى أن الناس جميعهم

(4) سلامة موسى، «الثقافة والحضارة»، مجلة **الهلال** (كانون الأول/ ديسمبر 1927)، ص 171. ويُذكر في هذا المجال أن موسى أصدر كتابًا (**التثقيف الذاتي**) استعمل في عنوانه أيضًا كلمة ثقافة في عام 1946.

(5) فيلكس فارس، «ثقافتنا حيال أوروبا»، **المقتطف**، مج 89 (1936)، ص 148-154.

(6) محمد حسنين هيكل، **أزمة المثقفين** (القاهرة: الشركة العربية المتحدة للتوزيع، 1961).

(7) بن يمينة السعيد، «المثقف العربي والسياسي في الوطن العربي تأثير أم احتواء؟»، **مجلة العلوم الإنسانية**، السنة 5، العدد 36 (شتاء 2008).

(8) إدوارد سعيد، **صوَر المثقف: محاضرات ريث سنة 1993**، ترجمة غسان غصن، مراجعة منى أنيس، ط 2 (بيروت: دار النهار، 1996).

(9) محمد شكري سلام، «وظائف المثقف وأدواره بين الثابت والمتغيّر»، **المستقبل العربي**، السنة 18، العدد 200 (تشرين الأول/ أكتوبر 1995)، ص 66.

(10) جان بول سارتر، **دفاع عن المثقفين**، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الآداب، 1973)، ص 58-59.

مفكرون. ومن ثم نستطيع أن نقول: ولكن وظيفة المثقف أو المفكر في المجتمع لا يقوم بها كل الناس[11]، وربما المقصود هنا بـ «وظيفة» المثقف هو ما حصّله من علم ومعرفة، وعلى المثقف في رأي غرامشي أن يكون منحازًا تحديدًا إلى الطبقة العاملة ومصالحها، على عكس مثالية سارتر، وهذا هو «المثقف العضوي». وانتقد بيار بورديو عمومية سارتر هذه، مفضّلًا أن يقتصر تأثير المثقف على مجال تخصصه فحسب، كما انتقد أيضًا «المثقف العضوي» الغرامشي؛ لأن هذه الصفة تجعل المثقف «طائفيًا» واستعلائيًا حين يفرض قيادته على الطبقات المستضعفة.

يحاول كثير من المفكرين والعلماء العرب، في تحديد مصطلح «المثقف»، وضع خصائص ورسم سمات لذواتهم، أغلبيتها مثالية؛ ذلك أنهم كلما توصّلوا إلى تعريف للمثقف ابتعدوا به، في واقع الأمر، عن أوضاعهم ومكانتهم وذواتهم في المجتمعات التي يعيشون فيها[12]، أو اقتباسًا «أعمى» من مفكرين غربيين، وتحديدًا من غرامشي وسارتر، كما سنلاحظ في متن هذه الدراسة. لذا، لم نعثر في الخطاب العربي على تعريف عربي لمفهوم أو مصطلح «مثقف» علمي ونظري مجرد، عليه شبه إجماع، ونابت في تربة عربية تأخذ في الحسبان واقع المجتمع العربي ولغته وثقافته وحاجتهما. وبات من المُضجِر، كما يقول محمد أركون، وبلا قيمة، أن نعود دائمًا إلى تلك المناقشات التي دارت في فرنسا عن: «من هو المثقف؟»، بل يمكن أن يكون من الخطأ نقل هذا الأنموذج الغربي[13].

يُثار هنا سؤال إشكالي: على من تقع مسؤولية إيجاد هذا التعريف؟ هل تقع على المثقفين أنفسهم؟ ومن هم المثقفون؟ وهنا نقع مرة أخرى في جدلية من هو المثقف؟ وعلى أي أساس جرى تصنيفه؟ فهل هو المتعلم، الأكاديمي، الجامعي، المبدع، الناقل، الناقد، المفكر، الثوري، المُغيّر، مناوئ السلطة ... إلخ؟ علينا الاتفاق على تعريف موحد يصنّف المثقف، ولكن من سيضع هذه المواصفات العلمية/ المجردة والموضوعية، في ظل غياب المجامع العلمية العربية ومراكز الدراسات والبحوث؟ وفي ظل الغرق مع مقولة غرامشي غير الواقعية والديماغوجية، والتي مفادها أن الإشكالية ليست في تعريف المثقف، بل في تحديد الدور الذي يقوم به في مجتمعه، من منطلق أن الناس جميعهم مثقفون. وهذا كلام غير علمي اليوم مع الثورات العلمية، فهل كل الناس ينظّرون وينتجون معرفة؟ أو من مقولة سارتر المثالية والقيمية التي ترى أن المثقف هو الذي يدس أنفه في ما لا يعنيه، لأنه «أداة» و«دور» فحسب[14]. هذا مع العلم أن «المثقف» في التجربة الغربية له خصوصية؛ باعتباره من إفرازات التحوّل النهضوي الذي بدأ منذ أكثر من سبعة قرون، حيث تأصل رابط بين شخصية المثقف ومهنته الرمزية القائمة على النقد والمواجهة، وارتباطه بالنهضة والإصلاح والتنوير. فهل من مثيل لهذا التاريخ من النهضة والتجربة في المجتمعات العربية اليوم؟

(11) جون كاميت، **غرامشي: حياته وأعماله**، ترجمة عفيف الرزاز (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1984)، ص 267.

(12) ينظر: أحمد مجدي حجازي، «أميّة المثقف العربي: الإبداع وأزمة الفكر السوسيولوجي»، في: مجموعة مؤلفين، **الثقافة والمثقف في الوطن العربي**، سلسلة كتب المستقبل العربي 10 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992)، ص 86.

(13) محمد أركون، «بعض مهام المثقف العربي اليوم»، ترجمة هاشم صالح، **الوحدة**، السنة 6، العدد 66 (آذار/ مارس 1990)، ص 11.

(14) سارتر، ص 33.

من هنا نرى بعضًا من التخبط والأزمة في تعريف المثقف وتحديد هويته المفهومية والاصطلاحية، بعيدًا عن وظيفته وما يُرسم له من أدوار مجتمعية، وهذا ما نلاحظه في تعريفات عدة يقدمها مفكرون عرب؛ فالطاهر لبيب يرى أن وصف المثقف لا يحوّل الناس إلى مثقفين، بل إن الوظيفة الاجتماعية هي التي تحدد نمط المثقف ودوره[15].

قبل الدخول في عرض أبرز ما قيل وجاء في الخطاب العربي من مفكرين متخصصين كتبوا عن «المثقف» وتعريفه، نتوقف عند بعض النقاط التوضيحية التي لا بد منها لإيضاح ما نصبو إليه:

• لا وجود في اللغة العربية لكلمة «مثقف»؛ ذلك أنها لا ترتبط في الثقافة العربية بمرجعية محددة. ولفظ «مثقف»، بحسب محمد عابد الجابري، لا يعدو أن يكون مجرد صيغة قياسية: اسم مفعول من فعل «ثقف»، ولم ترد هذه الصيغة في النصوص العربية إلا نادرًا جدًا، والنادر لا يمثل مرجعية[16].

• إن هذا المفهوم (المثقف) ضبابي في الخطاب العربي المعاصر، على الرغم من كثرة استعماله ورواجه؛ إذ لا يشير إلى شيء محدد، ولا يحيل إلى أنموذج معين، ولا يرتبط بمرجعية واضحة في الثقافة العربية الماضية والحاضرة[17]. و«هكذا بقي الإنسان العربي الذي يُوصف بأنه 'مثقف' لا يتعرّف إلى نفسه بوضوح، لا يعرف لماذا يُوصف بذلك الوصف [...] ذلك لأن هذا المفهوم نُقل إلى العربية من الثقافة الأوروبية، ولكن لم تتم تبيئته بالصورة التي تمنحه مرجعية محددة»[18].

• دخلت هذه الكلمة إلى الخطاب العربي حديثًا، نقلاً عن الخطاب الفرنسي، وهي ترجمة لكلمة Intellectuel المشتقة من Intellect التي تعني، بحسب ترجمة الجابري لها، «العقل» أو «الفكر»، وتدل على انتماء هذا الشيء أو ارتباطه بالعقل بصفته ملكة للمعرفة. ويعنى بها دلالة «الشخص الذي لديه ميل قوي إلى شؤون الفكر».

في العربية، لا تميل كلمة «المثقف» إلى الفكر، كما في الفرنسية، بل إلى لفظ «ثقافة» الذي هو ترجمة لكلمة Culture (الفرنسية) التي تدل في معناها الحقيقي على «فلاحة الأرض»، وإلى «مجموع العمليات التي تمكّن من استنبات النباتات النافعة للإنسان والحيوانات الأليفة». وفي معناها المجازي تدل أولاً على «تنمية بعض الملكات العقلية بواسطة تدريبات وممارسات»؛ وثانيًا على «مجموع المعارف المكتسبة التي تمكّن من تنمية ملكة النقد والذوق والحكم»[19]. والمثقف بهذا المعنى

(15) ينظر رد فهمية شرف الدين على بحث الطاهر لبيب، «تساؤلات حول المثقف العربي والسلطة»، المنشور في مجلة **الوحدة**، السنة الأولى، العدد 10 (تموز/ يوليو 1985)، ص 5 و21.

(16) محمد عابد الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**، ط 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)، ص 9.

(17) باعتبار أن المفهوم Concept هو فكرة ورأي ذهني مرتبط بشيء ما ويهدف إلى المساعدة في جعل هذا الشيء مفهومًا وواضحًا، يضعه أصحاب الاختصاص والدراسات بالاعتماد على تحليل مجموعة من الأسس والمعلومات في شأن موضوع محدد، وذلك من أجل المساهمة في توضيح بعض المفاهيم والدلالات الأخرى المرتبطة به.

(18) الجابري، ص 14.

(19) المرجع نفسه، ص 21.

سيكون هو من اكتسب بالتدريب والتعلّم جملة المعارف التي تنمّي فيه هذه الملكة، وهذا بعيد عن معنى «الشخص الذي يمتهن العمل الفكري **Intellectual**».

• الاعتقاد السائد لدى عموم أبناء الأمة العربية والإسلامية أن «المثقف بلا ريب هو ذلك الذي يُحسِن القراءة والكتابة، ذلك الذي يمارس نشاطًا ذهنيًا، سواء كان طبيبًا، كاتبًا، مترجمًا، مهندسًا، مدرّسًا، أم كادرًا»[20].

إجمالًا، يمكن الخروج بخلاصة مما سبق مفادها أن «المثقف» العربي استطاع تكريس «مصطلح» لغوي وصف به نفسه ودوره في المجتمع ووظيفته، يدل على الشخص الذي يعمل في المجال الذهني والفكر والعلم، وله دور ما في تفسير الواقع، وربما تغييره، نظريًا. لكنّه أبقى مضمون هذا المصطلح فارغًا من حيث دلالته المفاهيمية، ووصفيًا، ورومانسيًا إنشائيًا إن صح التعبير، لأنه لم يستطع أن يجد «مفهومًا» لكلمة «مثقف» يكون فعلًا مضمون هذا المصطلح ودلالته الذهنيين؛ فراح يقدم صورًا وصفية عن حالة «المثقف»، ولم يُقدم له تعريفًا ومفهومًا جامعًا ونهائيًا وذا دلالة واضحة وثابتة، أيكون المتعلم أم المفكر أم الناقد والمناوئ للسلطة أم المؤيد لها، الثوري أم المنزوي في بيته أم الخبير والشبكي (اليوم) ..؟ ويمكن في المبحث التالي التوقف عند بعض هذه الصور الوصفية عند بعض «المثقفين» العرب، لنرى عندهم «المثقف» «مصطلحًا» و«مفهومًا» أم الاثنين معًا.

تعددت هذه الصور في الخطاب العربي، ولا يمكن الإحاطة بها، وليس هنا مجال لجمعها كلها، لكن المقصود إظهار بعضها عند من آل على نفسه التصدّي لتبيان هذا المفهوم وتوضيحه. فتوقفنا عند عشر صور، غرف أصحابها من معين التاريخ والواقع ليجتهدوا «تعريفًا»، قبل أن ننتقل إلى قراءة المساهمات عند نحو عشرين مثقفًا بحثوا دور «المثقف العربي» في التحولات التاريخية.

1. محمد عابد الجابري: بضاعة أجنبية

على الرغم من أن محمد عابد الجابري آل على نفسه، في كتابه **المثقفون في الحضارة العربية** الذي اقتبسنا منه في الفقرات السابقة، أن يسد الفراغ في الخطاب العربي في شأن تعريف مفهوم «المثقف»، فإنه لا يقدم تعريفًا محددًا، بل غاص في تاريخ الحضارة الإسلامية، معتبرًا أن الفلاسفة الإسلاميين والمتكلمين العلماء من العرب هم المثقفون الأُوَل في الحضارة العربية الإسلامية، وعنهم أخذ الغربيون، من دون أن يعطي ويحدد دلالة هذا المفهوم، سوى الفقرة الأولى التي بدأ بها كتابه، حيث اعتبر أن «المثقف شخص يفكر، بصورة أو بأخرى، مباشرة أو لامباشرة، انطلاقًا من تفكير مثقف سابق: يستوحيه ويسير على منواله، يكرره، يعارضه، يتجاوزه ... إلخ. ليس هناك مثقف يفكر من الصفر، التفكير تفكير في الموضوع، والموضوع إما أفكار، وإما معطيات الواقع الطبيعي أو الاقتصادي أو الاجتماعي ... إلخ. فإذا كان الموضوع هو الأفكار والآراء والنظريات التي قال بها مثقفون في زمن مضى، أو في الزمن المعاصر، فإن المثقف الذي يفكر في مثل هذا الموضوع يفعل ذلك في داخل

(20) داريوش شايغان، **النفس المبتورة: هاجس الغرب في مجتمعاتنا** (بيروت: دار الساقي، 1991)، ص 145.

مرجعية ثقافية. أما إذا كان الموضوع من معطيات الواقع فإن التفكير فيها يتم بتوسط مفاهيم ونظريات وآليات في التفكير ترتبط بمرجعية معرفية معينة»[21].

يرى الجابري هنا أن مهنة المثقف هي التفكير بالأفكار الموجودة، بعيدًا عن التغيير الاجتماعي والسياسي، انطلاقًا من فرديته. ويتساءل أيضًا: من هم المثقفون في الحضارة العربية؟ وتبادر إلى ذهنه قائمة طويلة تتضمن الكتّاب والفلاسفة والعلماء والفقهاء والشعراء والنقّاد والمؤرخين والمفسرين والأصوليين والمتصوفة. وولّدت هذه القائمة سؤالًا ثانيًا: أي من هؤلاء يدخل في جماعة المثقفين؟ ولأن الإجابة عن سؤال مثل هذا تتطلب تحديدًا لمفهوم المثقف، شعر الجابري بحسب كلامه، «بالفراغ مرة أخرى؛ ذلك أن مرجعيتي الثقافية العربية لم تبادر بسرعة إلى إسعافي بالجواب. إني لم أجد في معلوماتي اللغوية، ولا في معارفي العلمية مرجعية عربية تشدّني إليها، ذلك لأن كلمة 'مثقف' في الثقافة العربية لا ترتبط بمرجعية محددة. وأكثر من ذلك فلفظ 'مثقف' في اللغة العربية لا يعدو أن يكون في الحقيقة مجرد صيغة نحوية قياسية»[22]. ولهذا، بسبب غياب لفظة «مثقف» بأي صيغة في النصوص العربية، وجد الجابري نفسه أمام الحقيقة التالية: «أن الكتابة وقبل ذلك التفكير في موضوع 'المثقفون في الحضارة العربية' يتطلب أولًا وقبل كل شيء بناء مرجعية لمفهوم المثقف في الثقافة العربية، وإلا فلا معنى للحديث عن شيء لا يرتبط بمرجعية لا يستند على أصل، شيء معلق في الفراغ». وكذا اندفع في بناء هذا المفهوم لجهة «إعادة بناء مفهوم المثقف بالصورة التي تجعل المفهوم يُعبّر داخل الثقافة العربية الإسلامية القديمة عن المعنى الذي يُعطى له الآن في الفكر الأوروبي، حيث يجد مرجعيته الأصلية»[23].

السؤال المنهجي الذي يثيره الجابري هنا واحد، لكن برأسين: الأول: كيف يُسقَط معنى أوروبي حديث على شكل أو صورة أو معنى أو لفظ عربي قديم، غير محدد الدلالة اللغوية والتعبيرية، كما ذكر الجابري نفسه؟ والثاني، دعا الجابري إلى تبيئة هذا المفهوم، وتراه يُسقط المفهوم الغربي الحديث الذي نشأ في ظروف اجتماعية وثقافية وسياسية ومعان مختلفة، فكيف حصلت تبيئة هذا المصطلح عنده؟ ولماذا وقع الجابري في هذا الالتباس المنهجيً؟ فهل «مثقف» اليوم، بما هو مطلوب منه، أو بدوره ووظيفته الاجتماعية والسياسية ودلالته، هو نفسه «مثقف» الأمس العربي - الإسلامي؟

2. محمد أركون: ابن مجتمعه

يرد محمد أركون الذي يرى أن المثقف هو ابن بيئته على هذا التساؤل. فعلى العكس من الرؤية الجابرية التأصيلية لمفهوم المثقف، يرى أركون أن المثقف «هو الذي تبنّى علم الغرب وجماليته واقتصاده ونمط حياته وأيديولوجيته»[24]. ومن الخطأ المنهجي إسقاط دلالة المثقف ومعناه كما هو مستعمل

(21) الجابري، ص 7.

(22) المرجع نفسه، ص 9.

(23) المرجع نفسه، ص 10.

(24) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1986)، ص 232.

اليوم في الغرب على دلالته في الحضارة العربية. والمثقف في نظر أركون هو «ذلك الرجل الذي يتحلّى بروح مستقلة، مُحبة للاستكشاف والتحرّي، وذات نزعة نقدية واحتجاجية تشتغل باسم حقوق الروح والفكر فقط»[25]. ومفهوم المثقف لا يُطلق على «المفكر أو المتأدب أو الباحث الجامعي، وفي بعض الأحيان حتى على المتعلم البسيط»، بل يأخذ بهذا المفهوم باعتباره أداة للتحليل في العلوم الاجتماعية»، وباعتباره صفة أو نعتًا يُطلق على «شخصية تظهر في ظروف جد خاصة». ومن هنا لا يخفي أركون أن أي حديث عن المثقف لن يأتي من دون البحث في وضع هذا المثقف، بصفته فاعلاً أساسيًا في الحقل الاجتماعي. كما يرى أركون أن المثقف العربي والإسلامي هو منشّط النهضة والثورة، باعتبارهما مرحلتين عاشهما العالم الإسلامي، تمتد الأولى من نهاية القرن التاسع عشر حتى عام 1950، والثانية لا تزال متواصلة[26]. وأن ما يشترك فيه منشطو النهضة والثورة معًا هو أنهم أبانوا عن وعي ساذج بخصوص ظاهرة الأيديولوجيا المسيطرة عالميًا، وبخصوص علاقات السيطرة داخل المجتمعات الإسلامية نفسها. والأهم أنهم لم يخاطروا أبدًا بدراسة نقدية للدين، وهي الدراسة التي ينبثق منها تحديث الفكر، ومن ثمّ مفهوم المثقف الحديث ذاته.

يعتبر أركون أن المثقف ظل حاضرًا بقوة في المجال العربي الإسلامي وفي المراحل والتحولات التاريخية المختلفة التي عرفها هذا المجال. ويرى أنه من المستحب مقاربة هذا المفهوم في مختلف أبعاده ومرجعياته السياسية والاجتماعية، والبحث في الأصول والملابسات التاريخية لنشأة ظاهرة المثقف في الفكر العربي الإسلامي؛ باعتبار هذا الأمر شرطًا أساسيًا ومقدمة ضرورية لضبط المفهوم في مستوياته وأبعاده كلها. ويعتقد أركون أيضًا أن من غير الملائم بناء مرجعية محددة لمفهوم المثقف في الثقافة العربية الإسلامية من خلال استعادة روح تلك السجالات والنقاشات التي دارت رحاها في فرنسا عن مفهوم المثقف، كما ليس من المفيد تمامًا استيراد النظرية التي أنتجتها الثقافة الغربية، والسعي لنقلها واستنساخها آليًا في واقع الثقافة العربية الإسلامية، بل على العكس من ذلك، وبالعودة إلى التاريخ العربي الإسلامي، يمكن الباحث أن يستشف الكثير من الإشارات التي تدلّنا إلى المكانة الحقيقية التي كان يحظى بها العلماء بالمفهوم الديني داخل مجتمعاتهم، والتي بها تتحدد وضعياتهم وأدوارهم[27]. من هنا يمكن اعتبار علماء الدين مثقفين؛ لأنهم يركزون جهدهم كله لتفسير معنى الوحي، ولتحديد المعاني الدقيقة للنصوص المقدسة، ولاستنباط الأحكام انطلاقًا من هذه المعاني.

(25) أركون، «بعض مهام المثقف العربي اليوم»، ص 12.

(26) لا ندري إلى أي حد هي متواصلة اليوم بعد حالات التغيير والثورات التي أصابت المجتمعات العربية بعد عام 2011، حيث هناك جدال ونقاش في شأن دور المثقف العربي في هذه «الثورات»؛ فهناك من يُلغي هذا الدور ويعتبره غير فاعل أو موجود، وهناك من يرى أن ما حصل هو نتيجة تأسيس المثقفين ودورهم المتراكم طوال سنوات حتى اندلعت أعمال التغيير. وهناك من وصف المثقف بالمتخاذل والانتهازي والجبان والمتواطئ، كل بحسب قراءته الأيديولوجية، لكن الحقيقة هي أن المثقفين العرب ليسوا قالبًا واحدًا، فهناك من شارك وأيّد هذا الطرف أو ذاك. وحتى «النهضة» التي يتحدث عنها أركون باتت نسبية، فمثقفو الأصولية والسلفية هم مثقفون، مثلهم مثل مثقفي الليبرالية والحداثة والديمقراطية، ولا يمكن لأحد أن يسقط عنهم دلالة «المثقف» المجردة تبعًا للأيديولوجيا.

(27) محمد أركون، **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**، ترجمة وتعليق هاشم صالح (الجزائر: لافوميك؛ المؤسسة الوطنية للكتاب، 1993). يُنظر المقدمة التي جاءت بعنوان: «بعض مهام المفكر المسلم أو العربي اليوم». وكذلك: عبد المجيد الجهاد، «صورة المثقف في مشروع محمد أركون الفكري»، موقع الأوان، 2010/10/6، شوهد في 2019/12/3، في: https://bit.ly/2DrizIh

يتساءل أركون: أيكون لزامًا على المثقف العربي الإسلامي أن يظل في حدود اختصاصه المعرفي لا يحيد عنه، «ولا يحشر أنفه في القضايا العامة»، أم عليه، عكس ذلك، «أن يتدخل في شؤون المجتمع والسياسة والحياة؟»[28]. ويرى أن المثقف ليس مجرد باحث متبحّر في بعض ميادين العلم والمعرفة، لكنه أيضًا «مسؤول» عليه أيضًا الانخراط في أتون الهموم العامة لمجتمعه، وخصوصًا إذا كان المجتمع يعاني مشكلات حارقة مثل ما هو موجود في المجتمعات العربية والإسلامية. وإذا كان للمثقف الغربي المعاصر الحق، كل الحق، في أن ينخرط أو ألا ينخرط في الشأن العام، ذلك لأن مجتمعه قد تجاوز مرحلة الانعطافات الحادة والأزمات الكبرى، وأصبح ينتمي إلى مجتمع قوي ومستقر نسبيًا، فإن المثقف العربي في نظر أركون ليس له الحق مطلقًا في أن يصمّ أذنيه أو يغض الطرف عما يعتمل في داخل محيطه الاجتماعي، أو يكتفي بالتخندق في داخل التخصص العلمي الضيّق، أو التبحر الموسوعي البارد، في وقت تحدق بمجتمعه أخطار مهلكة.

مرة أخرى نقول إن أركون وقع في «الأيديولوجيا» التي حاربها على نحو مباشر أو غير مباشر في قراءته مفهوم «المثقف»، فهو قد محى «النسبية» عندما طالب «المثقف» بألّا يصم أذنيه عما يعتمل في داخل مجتمعه، لكنه «المتغربن» والعلمي (على نقيض الميتافيزيقي والديني)، ويطالب أركون بتعريف عربي بالمثقف ولا يُحاول اشتقاقه.

3. عبد اللّه العروي: الفاعل والمغيّر

أما عبد الله العروي، فقد عُرف عنه أنه أكثر من كتب عن المثقف العربي، وبعضهم اعتبره «مخترعه»، وعن أزمته التي رآها انعكاسًا لأزمة المجتمع، على الرغم من وجود «أزمة ذاتية تهمه (المثقف) هو ويُلهي بها ذهنه وأذهان قارئيه»، وهي في رأي العروي أزمة تجعل أزمة المجتمع أعمق وأخطر، وتنحصر أسبابها في عاملين أساسيين: ازدواجية التكوين وضعف استيعاب العلوم الاجتماعية، ومنهما استخلص أبرز سمات المثقف العربي: البؤس الذي يقود المثقف إلى اليأس من إصلاح شؤون مجتمعه.

من جهة أخرى، كان العروي يولي المفاهيم وتعريفاتها ودلالاتها أهمية كبيرة؛ حيث كان يعتبرها مدخلاً أساسيًا لأي مشروع. ومع هاتين الميزتين اللافتتين، الإكثار من ذكر المثقفين وأزمتهم والعمل على المفاهيم، في كتاباته، قدم العروي تعريفًا مبسّطًا للمثقف، خاليًا من الوظيفية السياسية تحديدًا، وأشار إليه بصفته «المفكر أو المتأدب أو الباحث الجامعي، وفي بعض الأحيان المتعلّم البسيط. بيد أن المفهوم لا يكون أداة للتحليل في العلوم الاجتماعية إلا إذا أطلق على شخصية تظهر في ظروف جد خاصة»[29]. وذهب، في موضع آخر، إلى أن على المثقف العربي الثوري، عندما يضيق نطاق العقل التعميمي في مجتمع ما وتنقص حظوظ التأثير في الحياة الاجتماعية بالتداخل التلقائي، أن يتدخل لتغيير مجتمعه جذريًا وواقعيًا من أجل الخروج من الخيبة[30].

(28) الجهاد.

(29) عبد الله العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، ط 2 (بيروت: دار التنوير؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1984)، ص 172.

(30) ينظر: عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ط 5 (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006)، الفصل الرابع، الماركسية ومثقف العالم الثالث.

إذًا، المثقف عند العروي هو الشخص الفاعل والمغيّر في المجتمع، بغض النظر عن درجته العلمية والتعلّمية، للخروج من البؤس والخيبات، من خلال العمل السياسي المباشر أو غير المباشر؛ لأن الهدف عند العروي ليس مواجهة السلطة والحاكم، وهذا ما سلكه هو نفسه، بل تحريك الركود الاجتماعي، ومن أجل مصلحة المجتمع.

4. زكي نجيب محمود: المبدع المميز

من جهته، يُحدد زكي نجيب محمود في كتابه **مجتمع جديد أو الكارثة**، خمسة تعريفات للمثقف، في مراحل مختلفة من كتاباته وحياته، بحسب رأيه[31]:

• إنه «الشخص الذي يحمل في ذهنه أفكارًا من إبداعه هو، أو من إبداع سواه، ويعتقد أن تلك الأفكار جديرة بأن تجد طريقها إلى التطبيق في حياة الناس، فيكرّس جهده لتحقيق هذا الأمل»[32].

• وهو «الشخص الذي يروّج للقيم العليا - أخلاقية أو جمالية - وفي هذا يكون الفرق بين المتخصص الذي وقف عند تخصصه في فرع من العلوم، والمثقف الذي ينشر الفكر ليس لمجرد أنه أي فكر وكفى، ولكن لأنه في نظره هو الفكر الذي ينتج حياة أفضل أو أجمل»[33].

• هو «الذي يتميز بربطه بين الماضي والحاضر في تيار متصل»[34].

• «هو الذي يختزل حقيقة الإنسان وحقيقة الكون في صيغة محكمة مترابطة، وذلك كما نراه فيما تصنعه الفلسفة والفن والأدب»[35].

• هو الذي «يتميز على عامة الناس لأنه هو الذي يُدرك الفوارق الدقيقة الكائنة بين ظلال الفكرة الواحدة»[36].

يرى محمود أن هذه التعريفات لا تتعارض ولا تتناقض، بل ينضم بعضها إلى بعض في تغطية الرقعة الفسيحة المتعددة الجوانب والأركان، ويميّز بين المثقف «العادي» الذي ينعم بثقافة ثم لا يغيّر من مجرى الحياة شيئًا، والمثقف «الثوري» الذي لا ينعم بثقافة إلا إذا استخدمها أداة لتغيير الحياة من حوله، فهو من أدرك مُثُلًا جديدةً للحياة وحاول التغيير على أساسها[37].

يمكن جمع تعريفات المثقف التي قدّمها محمود في اعتباره المثقف هو الشخص الذي يترجم الأفكار

(31) زكي نجيب محمود، **مجتمع جديد أو الكارثة**، ط 3 (بيروت/ القاهرة: دار الشروق، 1983)، ص 323-326.

(32) المرجع نفسه، ص 322.

(33) المرجع نفسه، 324.

(34) المرجع نفسه.

(35) المرجع نفسه، ص 325.

(36) المرجع نفسه، ص 326.

(37) زكي نجيب محمود، **في حياتنا العقلية**، ط 3 (بيروت/ القاهرة: دار الشروق، 1989)، ص 144.

والقيم إلى أعمال، والمستفيد من التاريخ، وهو الأديب والمميز من عموم الشعب، أي ليس الناقد أو المُغيّر.

5. إدوارد سعيد: مشرّع الحياة

من جهته، يولي إدوارد سعيد انشغال المثقفين المباشر في صوغ الواقع وأداء دور المشرّع الفعلي لأمور الحياة مكانة خاصة. فالباحثون والفنانون والشعراء والمؤرخون والباحثون والكتّاب والمثقفون - وهو هنا يميّز بعضهم من بعض - يشاركون في إنتاج وقائع الكون وحقائقه نفسها، لذلك هم ليسوا، كما يدّعون غالبًا، مجرد مراقبين معزولين موضوعيين[38]. والمثقف هو من وُهب ملكة عقلية لتوضيح رسالة أو وجهة نظر، أو موقف، أو فلسفة، أو رأي، أو تجسيدها وتبيانها بألفاظ واضحة لجمهور ما ونيابة عنه.

تمثّل وجهة نظر سعيد هذه، من خلال كتابه **صوَر المثقف**، جمعًا لمواقف غرامشي وجوليان بندا اللذين يعرضهما في الكتاب نفسه، فيقبل فكرة أن المثقفين شريحة اجتماعية واسعة وكبيرة لها ارتباطاتها الطبقية، فضلاً عن اتصالها بالحركات والتقاليد والأعراف، حيث يقوم المثقف بالأدوار الاجتماعية كلها، ومنها إنتاج الأيديولوجيات الرسمية وأفكار العالم ومعاودة إنتاجها. وفي الوقت نفسه يتقبل أطروحة بندا القائلة إن المثقف هو عضو في مجموعة صغيرة متحمّس ومندفع أخلاقيًا لمعارضة التيارات السائدة بغض النظر عن عواقب تلك المواقف وتأثيراتها فيه شخصيًا. ويرى أيضًا أن معظم المثقفين يؤدي الدور الاجتماعي الذي قاله غرامشي، لكن قلة منهم ترتقي بنفسها إلى المصاف الذي وصفه لها جوليان بندا كي تصبح، بحسب سعيد، أحد أولئك «المتمكنين من قول الحقيقة بوجه السلطة بصلابة وشجاعة وبلا مواربة وببلاغة، وبذلك لا يرى المثقف حرجًا في نقد أي سلطة مهما طغت وتجبّرت»[39]. وفي حين يشير (سعيد) إلى صعوبة الحديث واستحالته اليوم عن مثقف حقيقي مستقل، غير خاضع للمؤسسات الاجتماعية المختلفة (جامعات ودور نشر وإعلام) ومقيّد بها، يكون المثقف في رأيه هو العاقل الذي يُشرّع للحياة في المجتمع، علميًا وأيديولوجيًا وفنيًا ونقدًا وتغييرًا، انطلاقًا من التعريفات التي قدّمها بندا وغرامشي.

6. هشام شرابي: القائد الفكري

أما هشام شرابي، فاعتبر أن «المثقف هو الشخص الملتزم والواعي اجتماعيًا بحيث يكون بمقدوره رؤية المجتمع والوقوف على مشاكله وخصائصه وملامحه، وما يتبع ذلك من دور اجتماعي فاعل من المفروض أن يقوم به لتصحيح مسارات مجتمعية خاطئة»[40].

(38) Saree Makdisi, «Edward Said and the Style of Apublic Intellectueal,» in: Ned Curthorys & Debjani Ganguly (eds.), *Edward Said: The Legacy of Apublic Intellectual* (Melbourne: Melbourne University Press, 2007), pp. 21–35.

وهناك ترجمة للفصل الثاني من هذا الكتاب في: «إدوارد سعيد وأسلوب المثقف»، ترجمة زيد العامري الرفاعي، **الثقافة الجديدة**، العدد 331 (2009)، ص 73.

(39) سعيد، ص 7.

(40) هشام شرابي، **مقدمات لدراسة المجتمع العربي** (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، 1972)، ص 55.

في موضع آخر، يرى شرابي أن المثقفين هم «تلك الفئات التي تهيّأت لها أسباب التعبير والثقافة وأحيانًا القيادة الفكرية»[41]. ولم يوضح لنا في هذا التعريف المُقتضَب والغامض ماذا يقصد بـ «أسباب التعبير»، و«أسباب الثقافة» أو «الثقافة»، وخصوصًا أن الناس جميعهم في أي مجتمع هم خاضعون لثقافة المجتمع، باعتبار أن الثقافة هي مجموع الحياة التي يحياها الإنسان من مأكل وسلوك وقيم وفن وعلاقات اجتماعية ... وخلافه، وكل إنسان تهيّأت له أسباب «التعبير» بالمعنى الظاهري الواسع. أما «القيادة الفكرية» فلا تقلّ غموضًا عند شرابي. فهل يقصد المفكرين؟ وهل يمثّل المفكرون قيادة معيّنة؟ وهل في المجتمعات العربية عُرِف مفكرٌ قاد المجتمع، خصوصًا بعد النصف الثاني من القرن العشرين، عندما طغى السياسي على المجتمع والثقافة والمثقفين؟ والأكثر من ذلك أن شرابي نفسه يعود ويقول بعد بضعة أسطر: «إن المثقف العربي صاحب موقف نموذجي يقوم على الانزواء والتنصّل وهجر الالتزام»، فكيف ذلك؟ ويقول في موضع آخر، المثقف العربي، ببساطة: «يمكن أن يكون الكاتب أو الصحافي أو المعلّم، أو المحامي أو الطالب أو موظف الدولة أو حتى الضابط العسكري. إنه فرد مستقل في فئة ينتمي إليها على المستوى الفكري، بينما لا يحتل أي موقع مميز في هذه الفئة»[42]. وإذا دمجنا التعريف الأول (كُتب في عام 1957) مع التعريف الثاني (كُتب في عام 1962) فلن نخرج بفكرة واحدة يمكن اعتبارها نتيجةً لوجهة نظر شرابي في شأن تعريف المثقف، فهل هناك كاتب من دون أسباب تعبير أو ثقافة؟ وهل أساليب التعبير واحدة عند الجميع؟ وهل «القيادة الفكرية»، في مجتمعنا العربي، متماثلة عند الكاتب والصحفي... والضابط مثلاً؟

يرى شرابي أيضًا أن «فئة الدين المغلقة هي الوحيدة التي تخرّجت منها النخبة المثقفة في العالم العربي. كانت طبقة العلماء تحتكر المعرفة والنشاط الثقافي لأجيال عدة حتى أواخر القرون الوسطى. لكن تأثير التعليم والأفكار الجديدة كسر هذا الاحتكار تدريجيًا ولكن بصورة حاسمة، بحيث إن طبقة جديدة من المثقفين برزت في أواخر القرن التاسع عشر. إن بزوغ فجر الحس النقدي أدى إلى انحلال النظام الفكري القديم، فاختفت وحدانية التفكير وتهاوت المصنفات الجامدة، وبرزت في المقابل أنماط فكرية متباينة»[43]. بمعنى آخر يرى شرابي أن عملية التعليم التي جاءت نتيجة الاتصال المتزايد بأوروبا، وأوجدت تحولاً اجتماعيًا قائمًا بذاته، «لا جذور لها ولا أهداف سوى بعث المثقف»[44].

يخالف خالد زيادة آراء شرابي، واعتبر أنها تُبيّن صعوبات البحث عن نشأة المثقف العربي وبروزه. وإذا كان شرابي قد نجح على حد تعبير زيادة في اختيار الزمان (نهاية القرن التاسع عشر)، والمكان (بلاد الشام ومصر)، فإنه «لم ينجح [شرابي] في استقصاء العوامل الفعلية لنشأة هذا المثقف، خصوصًا أنه

(41) هشام شرابي، **أزمة المثقفين العرب: نصوص مختارة** (بيروت: دار نلسن، 2002)، ص 14.

(42) المرجع نفسه، ص 87.

(43) هشام شرابي، **المثقفون العرب والغرب** (بيروت: دار النهار، 1971)، ص 17.

(44) ينظر: النقد الذي وجهه خالد زيادة إلى شرابي في شأن هذا الموضوع، وفي شأن كتاب شرابي **المثقفون العرب والغرب** بمجمل أفكاره؛ خالد زيادة، «ظهور المثقف العربي: قراءة في أعمال شرابي والعروي والجابري»، **الاجتهاد**، السنة 2، العدد 5 (خريف 1989)، ص157؛ وهذه الدراسة منشورة أيضًا في كتاب زيادة نفسه، ينظر: خالد زيادة، **كاتب السلطان: حرفة الفقهاء والمثقفين** (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 1991)، ص 229–272.

جعل النتيجة سببًا، وربط بين عمليتين مستقلتين، فانتشار التعليم في مصر كان من نتاج العامل الذي يسعى إلى بناء جيش قوي. ويعود انتشار التعليم في أوساط العامة إلى عهد عبد الحميد الثاني، وفي أوساط الخاصة إلى الإرساليات، وبعد أن يكون المثقف نتاجًا مدرسيًا صرفًا، إذا ما أخذنا التعريف الذي يربطه بدوره الاجتماعي والوظيفي»[45]. وهنا يقدم زيادة، وخصوصًا في كتابه **كاتب السلطان**، رؤية مغايرة لما ورد عن نشأة المثقف العربي الحديث، فجعلنا نستنتج أن مثقف اليوم هو أقرب إلى كاتب الدواوين (الإداري بالمعنى الحديث) في الدولة العثمانية، وتحديدًا في أواسط القرن الثامن عشر، منه إلى علماء العصور الإسلامية الأولى وفقهائها، نظرًا إلى انفتاح هؤلاء الكتّاب على الحداثة والمعاصرة والعلوم العصرية الأوروبية (في ذاك الوقت) والإبداع والتدخل في صنع القرار السياسي، من العلماء التقليديين أصحاب النص الثابت؛ إذ كان هؤلاء الكتّاب، بصفتهم يشكلون حرفة، بحسب زيادة، «الأكثر تنبهًا لأزمة الدولة. وقد مكّنهم تنظيمهم الدقيق وانبثاثهم في دواوين الدولة ومؤسساتها، من ملامسة المشاكل الأساسية المتعلقة بالقوات العسكرية والخزينة، وبفئات الطبقة الحاكمة كافة، من الإداريين إلى الوزراء إلى السلطان. وعلى عكس العلماء الذين كانوا أقل اتصالاً بمؤسسات الدولة، وبالتالي فقد أبدوا اهتمامًا ضئيلاً بالمسائل المحيطة بانحطاط الدولة ومشاكلها»[46].

يمكن الوقوف عند صورة شرابي الملتبسة في رؤيته المثقف بأنه ذاك الشخص الملتزم والواعي والمعبّر عن مشكلات مجتمعه، والقادر على حلّها، بغض النظر عن تحصيله العلمي وكيفية حل هذه المشكلات.

7. برهان غليون: الاجتماعي المهتم بالمصير العام

مثل شرابي في «القيادة الفكرية»، يذهب برهان غليون إلى «أن المثقف ينتمي إلى طبقة اجتماعية فاعلة في المجتمع، بحيث تتميز عن غيرها بتفكيرها العالي والناقد، وتدخل في عملية الصراع الاجتماعي والسياسي، وفي النهاية يكون تأثيرها واضحًا، إما من خلال مشاركات قوية لصنع السياسة والقرار السياسي، أو من خلال أعمال فكرية كبيرة تؤثر في الناس والمجتمع فكريًا وثقافيًا ومعنويًا»[47]. فالمقصود بالمثقفين هنا هو أن المثقف «فاعل اجتماعي جمعي، وليس مجموعة أفراد يشتركون في نشاط مهني أو عملي أو ذهني واحد يقرّب في ما بينهم. وعندما نتحدث عن فاعل اجتماعي فنحن نشير إلى قوة محركة ودينامية اجتماعية لا إلى مبدع فكري»[48].

لغليون هنا ملاحظتان: الأولى أن الحديث عن المثقفين لا يعني الأفراد باعتبارهم مبدعين ومنتجين لمختلف القيم الفكرية والفنية والأدبية. ولا يعني المثقفين من حيث هم فئة مهنية أو أصحاب حرفة

---

(45) المرجع نفسه.

(46) زيادة، **كاتب السلطان**، ص 159.

(47) برهان غليون، «تهميش المثقفين ومسألة بناء النخبة القيادية»، في: أحمد صدقي الدجاني [وآخرون]، **المثقف العربي: همومه وعطاؤه**، أنيس صايغ (معدّ) (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1995)، ص 86.

(48) المرجع نفسه، ص 85.

متميزة من مثيلاتها من الفئات الاجتماعية في أسلوب عملها ورزقها، بل المقصود بالمثقفين في السياق العام هو جزء من النخبة الاجتماعية التي تهتم، في ما وراء حرفتها وبالاعتماد عليها معًا، بقضايا المصير العام، وبذلك يشغلون، إضافة إلى وظيفتهم الخاصة، وبصرف النظر عن وضعيتهم المهنية، وظيفة اجتماعية معينة. وتختلف هذه الوظيفة اختلافًا جذريًا عن تلك التي تستجيب لإنتاج المعرفة أو التدقيق فيها أو تحسين شروطها ودرجة اتساقها. فهي ليست شيئًا آخر إلا وظيفة إنتاج المجتمع نفسه من حيث هو آلية تختص بجمع الأجزاء والعناصر التي يتألف منها وتوحيدها، وبث الروح الجمعية فيها وتحويلها من ثمّ إلى كيان حي قادر على الحركة والتنظيم والتنسيق والتحسين والإصلاح[49].

أما الملاحظة الثانية فليست بعيدة عن الأولى، لكنها أكثر مباشرة وأشدّ وضوحًا في تعريف المثقف. فالمثقفون «هم تلك المجموعة من الناس التي تتميز من غيرها بأنها تجعل من التفكير في الواقع والشأن العام عمومًا أحد همومها الرئيسة، وتشارك في الصراع الاجتماعي والسياسي، من أجل دفع هذا الواقع بحسب الرؤى التي تراها». وهذا يعني أن هذه الفئة ليست بالضرورة طبقة واحدة، ولا فئة متفقة الأهداف والآراء، ولا مجموعة حزبية أو سياسية أو فكرية. كما أنها لا تعني أولئك الذين يمارسون مهنة الكتابة والأدب، أو أصحاب القلم، وإنما هي مكانة اجتماعية سياسية، أو وظيفة في النظام الاجتماعي يقوم بها جمع متميز من حيث الأهداف والعقائد والأصول الاجتماعية، من مفكرين وغير مفكرين. والمثقف الساكن الذي لا يهتم بالشأن العام لا يدخل ضمن هذه الفئة، فأي مثقف مهما كان كبيرًا ليس بالضرورة مثقفًا، ولا يصبح كذلك إلا إذا حقق الشرطين التاليين: القيام بممارسة منتظمة للتفكير في الواقع الاجتماعي - السياسي، والمشاركة في تغييره.

يربط غليون بين صفة المثقف والاهتمام السياسي، ولا يوضح طبعًا الفاصل هنا بين «السياسي»، أو «المنظّر الحزبي»، «الواعظ» والمثقف بصفته ناقدًا ومنتجًا للأفكار، صاحب المبدأ الإبيستمولوجي لا الأيديولوجي. كما يفصل بين الإنتليجنسيا والمثقف، فلا يصبح المثقف إنتليجنسيًا إلا إذا حقق الشرطين السابقين.

من يراجع مجمل آراء غليون في الأسطر السابقة، عند حديثه عن المثقف والإنتليجنسيا، ثم عن تحقيق هذين الشرطين للوصول إلى عضوية الثانية، يقع في تناقض أو إرباك، فهل المثقفون إنتليجنسيا؟ وهل المثقف لا يهتم بهذين الشرطين؟ وإن كنا لا نعوّل كثيرًا عليهما باعتبارهما من الشروط الأيديولوجية والتزامًا منقوصًا لأن المثقف يفكر في الواقع كله، الحضاري والفكري والسياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي والتعليمي والمعرفي، لا في السياسي - الاجتماعي فحسب، ولا فرق في هذا المجال بين المثقف والإنتليجنسي. إذًا، فالمثقف في نظر غليون هو فرد من نخبة ناقدة وفاعلة سياسيًا واجتماعيًا، ربما من غير المهنيين والمتعلمين المفكرين، تهتم بحياة الناس والمجتمع وتؤثر فيهما.

(49) برهان غليون، «الإنتلجنسيا والسياسة والمجتمع»، **الاجتهاد**، السنة 2، العدد 5 (خريف 1989)، ص 17-18.

8. الطاهر لبيب: الكوني

يردّ الطاهر لبيب على غليون ردًّا غير مباشر، معتبرًا أن النخبة سقطت وما عادت موجودة، ومن الخطأ اليوم الحديث عنها، لأن تصوّراتها ومشروعاتها الفكرية والسياسية بُنيت بمعزل عن الواقع، بل بُنيت على مرجعيات خارجية - ماركسية وغير ماركسية - واكتشفت هذه النخب، أو أن «الواقع الكاسح الصارم هو الذي جعلها تكتشف أن مشاريعها وتصوّراتها التي ضحّت من أجلها وجعلتها تدخل السجون وتتعرض للقتل، والتي قدّمت تضحيات كبيرة من أجلها، أنها بعيدة عن الواقع وليس لها هذا التأثير التي كانت تزعمه»[50].

وفي تعريفه المثقف، يرى لبيب، إنه بعد أن كان التعريف يقوم اعتمادًا على مكانه في علاقات الإنتاج على نحو تقليدي، أو اعتمادًا على التزامه بالمعنى السارتري أو الغرامشي «اكتشفنا أن هذا التعريف انتهى، وإن الإمكانية الوحيدة الآن في تعريف المثقف هو من خلال رؤيته للكون»[51]. يؤكد كلام لبيب هذا أن مفهوم «المثقف» كان ولا يزال غائبًا عن الخطاب العربي، وهذا ما يشير إليه باحث كرّس الأعمال الاجتماعية للبحث في «سوسيولوجيا الثقافة» و«المثقف». ووصلنا إلى اليوم، كما يقول لبيب، حيث كاد المثقف يغيب مفهومًا ودورًا، ولم نصل إلى تعريف متّفق عليه في حدّه الأدنى.

9. علي حرب: المثالي المدافع عن الحريات والحقوق

من جهته، يميّز علي حرب بين الكاتب والمثقف والمفكر[52]، وهو يرى أن المفكر مثل المثقف يملك الاطلاع أو المعرفة، «لكنه يُخضِعهما لعملية تحليل واستنتاج، ويصوغ منهما فكرًا، كبيرًا في العادة، تُحدث نقلة من نوع ما في حياة المجتمع»[53]. إذًا، المفكر هو مثقف، لكن ليس بالضرورة أن يكون كل مثقف مفكرًا. فعدد المثقفين يتكاثر، لكن لا يؤدي هذا التكاثر إلى زيادة المفكرين. فدور المفكر ومسؤوليته أوسع من دور المثقف ومسؤوليته.

قدّم حرب أيضًا أكثر من تعريف للمثقف، ليست بالضرورة هذه التعريفات كلها متناقضة أو متغيّرة، والفرق بين المثقف والكاتب، ودور المثقف ونقده ونهايته وأوهامه، وذلك من خلال مقالات عدة، ومن خلال كتابه المهم **أوهام النخبة أو نقد المثقف**، حيث يقول في نقده المثقف وأزمته: «لا أعني بالمثقف من يملك حظًا وافرًا من 'الثقافة العامة' أو المعارف المشتركة، ولا أعني به، بالطبع، 'الاختصاصي' في فرع من فروع المعرفة، أو المنتج في حقل من حقول الثقافة، أي لا أعني به، بالتحديد، العالم أو الكاتب أو الأديب أو الفنان، كما لا أعني به، بالضرورة، 'المفكر' الذي يصنع أفكارًا أو يخلق بيئة فكرية، وإن كان المثقف يستعمل سلطة الفكر والنقد، وأخيرًا لا أعني به 'الداعية'، أو 'صاحب

---

(50) ينظر: الحوار الذي أجراه معه إسكندر حبش، «الطاهر لبيب: انهارت النخب المثقفة عندما كشفها الواقع وبقي المثقف المقاول»، جريدة **السفير**، 2009/11/6.

(51) المرجع نفسه.

(52) لمزيد من الاطلاع على رأي علي حرب في هذا المجال يمكن مراجعة: بتول الخنساء، **نقد المثقف المعاصر: رؤية علي حرب**، تقديم سجعان قزي (بيروت: دار المعارف الحكمية، 2017).

(53) علي حرب، **أوهام النخبة أو نقد المثقف**، ط 2 (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1998).

الأدلوجة'، أي المنظّر العقائدي، أو المرشد الروحي، أو القائد الثوري، أو الزعيم الحزبي، مع أن مهمة المثقف تكاد تتطابق مع مهمة الداعية. ولكني أعني به، في المقام الأول، من تُشغِلُه قضية الحقوق والحريات، أو تُهمّه سياسة الحقيقة، أو يلتزم الدفاع عن القيم الثقافية، المجتمعية أو الكونية، بفكره وسجالاته، أو بكتاباته ومواقفه. قد يكون المثقف طوباويًا أو عضويًا، ثوريًا أو إصلاحيًا، قوميًا أو أمميًا، اختصاصيًا أو شموليًا، متفرغًا لمهمته أو غير متفرغ، وقد يكون شاعرًا أو كاتبًا أو فيلسوفًا أو عالمًا أو فقيهًا أو مهندسًا، أو أي صاحب مهنة أو حرفة أو صناعة [...] ولكن أيًا ما كان نموذج المثقف وحقل اختصاصه أو مجال عمله، فهو من يهتم بتوجيه الرأي العام، أو من ينخرط في السجال العمومي، دفاعًا عن قول الحقيقة أو حرية المدينة أو مصلحة الأمة أو مستقبل البشرية [...] بهذا المعنى فالمثقف هو الوجه الآخر للسياسي، والمشروع البديل عنه»[54].

نورد جملة من الاستنتاجات يمكن الخروج بها من قراءة هذا التعريف الرومانسي والاقتباس الطويل الذي رأى فيه حرب أن المثقف ليس بالضرورة المتعلم والأيديولوجي والعقائدي، بل هو الذي تشغله الثقافة المحض لتوجيه الرأي العام ويكون بديلاً من السياسي:

• ألغى حرب مجمل ما عرضناه من تعريفات سابقة لمصطلح «مثقف»، خصوصًا إذا أسقطنا منهج حرب نفسه «التفكيكي» على هذا التعريف.

• لم يعطِ تعريفًا علميًا للمفهوم والمصطلح، فهو أسقط عن المثقف الصفات كلها، ثم عاد ليعرّفه من خلال دوره ووظيفته ليست الاجتماعية الواسعة، بل التوجيهية والسياسية.

• إذا قابلنا الجزء الأول من هذا الاقتباس بجزئه الثاني، أي بين «السلبي» و«المقبول» من تعريف المثقف، فسنرى أن بعض هذا الكلام يُختزل مع بعضه الآخر، ومن ثمّ نخرج بنتيجة مفادها أن «المثقف» هو الباحث عن الحقيقة والحرية المدافع عن القيم الثقافية «كلاميًا»، وهو التوجيهي «الثرثار»، وبديل السياسي.

وإذا نظرنا في هذا «الوصف الفكري» عند حرب، فسنجده يبحث عن «المثقف» المثالي الباحث في قضايا «نسبية»، يحتاج تحديدها، خصوصًا في المجتمعات العربية، إلى الكثير من الوقت، فما معنى «الحرية» التي ستشغل «المثقف»؟ وما معنى الالتزام بالدفاع عن القيم الثقافية؟

• أخيرًا، من يتتبع تعريف حرب يجده شبيهًا برأي غرامشي في شأن أن أعضاء المجتمع جميعهم مثقفون، ومن ثمّ لم يُعْطِ المثقف خصوصية، وبقي عنده «مصطلحًا» لا دلالة مجردة له.

10. عزمي بشارة: إشكالية

حاول عزمي بشارة تقديم تعريف أقرب إلى الوظيفة الاجتماعية التغييرية عن «المثقف» عند حديثه «عن المثقف والثورة»[55]، أي دور المثقف في «ثورات الربيع العربي». صحيح أن بشارة لم يخرج

(54) المرجع نفسه، ص37-38.

(55) عزمي بشارة، «عن المثقف والثورة»، تبيّن، مج 1، العدد 4 (ربيع 2013)، ص 127.

بتعريف محدد للمثقف، وكرر تقريبًا، منتقدًا ومُعصرِنًا، تصنيفات غرامشي في شأن المثقف التقليدي والعضوي، وقدّم تركيبًا نقديًا من الصور التسع التي سبقته عند مثقفين عرب، وهو لم يبتعد كثيرًا في تحميله المثقف دورًا ما قيميًا وأخلاقيًا تجاه الثورة والظلم[56]، لكنه أسس بنزعة أكثر حداثة ومواكبة لمتغيرات الواقع المجتمعي العربي قراءة صورة المثقف العربي ودلالته ودوره، فاعترف أولاً أن مثل هذا التعريف إشكالية في حدّ ذاته، ومن ثمّ لم يعتبر تعريفه «جامعًا» «مانعًا» عن المثقف، أي، كما يقول بشارة، «تواجهنا إشكاليات عدة، منها تمييز هذا المثقف من العامل في أحد مجالات المعرفة الذي يستثمر النشاط الذهني في العمل بشكل يفوق استخدامه في المهن الأخرى؛ إذ إن مؤهلاته علميّة ومعرفية، كما في حال المدرّس والباحث في المختبر، والكاتب في الصحافة، والمحاسب والمهندس ومدير الشركة، ومنهم المثقف وغير المثقف؛ ومنها أيضًا تمييز المثقف من الأكاديمي المنهمك في اختصاصه وحده حتى لو كان باحثًا، وتمييز المثقف أيضًا من ذلك الفاعل اجتماعيًا الذي يتحدث في شؤون عدة، ويكتب عنها من دون أن يفقه مجالاً واحدًا في العمق»[57]. وثانيًا فرّق بين المثقف والأكاديمي المتخصص، أي «ليس المثقف هو الأكاديمي أو الباحث في مجال بعينه، ولكن هذا لا يعني أن الباحث لا يمكن أن يكون مثقفًا، أو أن المثقف يجب أن يكون عموميًا إلى درجة عدم التعمّق في أي موضوع [...] والعكس هو الصحيح، أي إن مثقف عصرنا ما عاد بإمكانه أن ينطلق من العام إلى الخاص [...] وبات تطور المعرفة يتطلب الانطلاق من الخاص إلى العام، أي من معرفة موضوع بعمق إلى القدرة على تجاوز التخصصات والإحاطة بعدة مجالات إحاطة عقلانية راشدة»[58]. وثالثًا فكك الحكم الأيديولوجي، إلى حدٍ ما، بين صفة المثقف وتأييد النظام الحاكم أو القاعدة الشعبية.

إضافة إلى ذلك، وقريبًا من الصورة التي يقدّمها الجابري، اعتبر بشارة أو أيّد، على نحو ما، أن دور «العلماء» و«أهل العلم» في عصور الخلافة الإسلامية التي سُمّيت دولاً، وهو الدور العمومي المرتبط بنقد المجتمع والسلطان، يشبه دور «مثقف» اليوم، فهم أسلاف المثقف العربي اليوم، بمعنى الوظيفة العمومية التي تكتسب شرعيتها من مكانة متعلقة بالعمل في مجالات الإشارات والمعاني والرموز؛ وقد ميّز بشارة في كلامه هذا بين الإبداع الشعري والأدبي والفقه، وهذا الدور النقدي. ونستشف من كلام بشارة أيضًا أن مفهوم المثقف عنده لا يرتبط بالمؤهل أو الدبلوم العلمي أو الاختصاص، بل برفض الواقع السائد وتغييره من منظور اصطفافه إلى «المُذلين» و«المُهانين»، أي الشعب. ويقرأ بشارة مفهوم المثقف هنا من منظار دوره المجتمعي النقدي، ويكرر رأيه هذا

(56) يؤيّد عزمي بشارة هنا التقليد الفرنسي الذي تعامل مع المثقف منذ عريضة إميل زولا «إني أتّهم» دفاعًا عن النقيب دريفوس، على اعتبار المثقف «سلطة ضميرية تستمد شرعيتها ليس من المكانة الاجتماعية القائمة على الإنجازات العلمية والأدبية وغيرها فحسب، إنما أيضًا من اتخاذ موقف نقدي من ممارسات السلطات أو من الآراء المسبقة الرائجة على مستوى العالم. وبذلك يتحايث مفهوم المثقف مع الموقف المعياري في المجال العام بالضرورة»، للمزيد يراجع: عزمي بشارة، «كلمة الافتتاح: مقاربات نقدية للرائج عن المثقف»، في: **دور المثقف في التحوّلات التاريخية**، ص 33.

(57) بشارة، «عن المثقف والثورة»، ص 132.

(58) المرجع نفسه.

عند تمييزه بين المثقف والخبير والتقني المنغلق في حدود اختصاصه ولا يكترث للشأن العام. إذًا مقياس مفهوم المثقف عنده هو تدخله في الشأن العام، أي «إن ما يصنع المثقف ليس التوجّه الذي يدفع إلى تجنّب اتخاذ موقف، بل الذي يدفع إلى اتخاذه، ولا سيما حين يتحرك الناس ضد الظلم»[59]. وهذا يعتبر مماثلاً لرأي جوليان بندا عن المثقف، وليس الأفكار والإبداع والنقد المجرد فحسب، أي إن مفهومه عن المثقف «وظيفي» وليس مجرّدًا، وهنا نقع في إشكالية التعريف المجرد. ويتساءل بشارة: «هل يكون المثقف بالضرورة نقديًا تجاه النظام السائد، أم يمكن أن يكون المثقف مثقفًا، بمعنى صاحب إلمام معرفي ومواقف عمومية في الوقت ذاته، من دون أن يتخذ مواقف نقدية، وهو ما أسميه 'المثقف المحافظ'؟»[60].

كانت هذه عشر صور قدّمها عشرة «مثقفين»، في أزمنة وظروف مختلفة، عن «مفهوم المثقف»، لم تشبه أيٌّ منها الأخرى، فكان المتعلم أو غير المتعلم، والأديب وغير الأديب، والناقد والثوري والمغيّر أو الرومانسي المسالم ... إلخ. وهذا يعني أنها صور لا يشبه بعضها بعضًا عن المثقف العربي تصدر عن المثقفين أنفسهم، ولم نجد صورة واحدة، بمفهوم محدد، جامع مانع، غير الصورة الوظيفية الطاغية عند الجميع، يُمكن على أساسه توحيد الخطاب في هذا المجال، وتوضيح الرؤية عند الحديث حول من هو المقصود. صحيح أن مصطلح Term «المثقف» كان القاسم المشترك بين هذه الصور، فقُدّمت أسماء مثل العلّامة والمتكلم والمتعلم والكاتب والشيخ ... إلخ، واتفق لغويًا على كلمة «مثقف»، فهل سيصار إلى الاتفاق على مفهوم لهذا المصطلح، لأن المصطلح من دون مفهوم لا يكون مفهومًا أو ذا معنى؛ فهل مفهوم «المثقف» ذو معنى في خطاب الباحثين العرب اليوم؟

ثانيًا: أزمة «مفهوم» لا «مصطلح»

نستنتج مما سبق أن «إشكالية» عدم تقديم تعريف جامع لمفهوم «المثقف» في الخطاب العربي عند مفكرين كبار معاصرين، وفي ما بينهم، عملوا ونظّروا لواقع المثقف في المجتمعات العربية، أوقعت الباحثين من بعدهم (لا يعني هذا الكلام بالضرورة أن هؤلاء المفكرين هم فحسب من يقع على عاتقه تعريف المثقف، بل المقصود عيّنة عشوائية منهم، توقفنا عندها لنرى ما قدّمت في شأن هذا الموضوع) في الإرباك عند الحديث عن المثقف العربي.

إذا أخذنا كتاب **دور المثقف في التحوّلات التاريخية** أنموذجًا لفحص هذا الإرباك عند الباحثين العرب اليوم – ونقصد اليوم بما آلت إليه ظروف المجتمعات العربية ومشكلاتها وتغيّر اهتمامات أبنائها مع ثورات التواصل التقانية والانفتاح العالمي والعولمة وحركات الدمقرطة وكسر حاجز الخوف من السلطة – لربما اتضحت الصورة أمامنا أكثر؛ وهو كتاب يضم عشرين بحثًا (إضافة إلى تقديم وكلمة افتتاحية) لكتّاب من مشارب وجنسيات عربية مختلفة شاركوا في «المؤتمر السنوي الرابع للعلوم الاجتماعية

---

(59) بشارة، «كلمة الافتتاح: مقاربات نقدية للرائج عن المثقف»، في: **دور المثقف في التحوّلات التاريخية**، ص 37.

(60) بشارة، «عن المثقف والثورة»، ص 132.

والإنسانية» الذي عقده المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في الفترة 19-21 آذار/ مارس 2015[61] في مراكش/ المغرب.

قال مراد دياني في تقديمه إن هذا الكتاب «يروم تناول عدد من الأسئلة والإشكالات الأساسية، درسًا وتحليلاً، تهم المثقف ودوره في التحوّلات التاريخية [...] وعلاقة المثقف بالخبير والباحث وأدواره وأخلاقياته وأسئلة التاريخ ذات الصلة وتحوّل المثقف العربي في زمن العولمة والتنميط الثقافي والإشكالية الأبدية لعلاقة المثقف بالسلطة وتصوّراته ومواقفه وتقاطعاته معها، وعلاقة المثقف العربي بالجمهور والثورة والنضال من أجل الديمقراطية [...] وبروز المثقف الشبكي»[62]. ويتساءل دياني هنا: «هل ينبغي لنا ترجيح تعريف المثقف وضعيًا أنه كل من يمتلك معرفة تخصصية مؤهّلة علميًا، مثل المهندسين والتقنيين والمحامين والفنانين والكتّاب والباحثين؟ أم أنه مفهوم معياري يرتبط محدّده الأساسي بأداء الوظيفة النقدية وتغيير منظومة العلاقات السائدة باتجاه علاقات جديدة؟». ويمثل تساؤل دياني هذا الإشكالية الأساس للتعريفات المتعدّدة المقدّمة في هذا الكتاب عن المثقف.

يروم هذا الكتاب تقديم أفكار غنية ومهمة بأبحاثه العشرين (إضافة إلى التقديم والافتتاحية)، بغض النظر عن مدى تغطيتها هذه الموضوعات وتحليلها. لكن ما يهم هو أن الحديث يتناول مفهوم «المثقف» وكأنه ذو دلالة قاطعة ومتفق عليها، حيث ورد هذا المفهوم في الفقرة الصغيرة التي قدّمها دياني ست مرات، وفي خلفية كلامه، يعتبر قائلها (دياني) أن «المثقف» هو «شخص يشارك على نحو فاعل في الشأن العام للدفاع عن القيم»[63]، وتعتبر هذه الكلمات القليلة والبسيطة، التي تشبه ما قاله عبد الله العروي في تعريفه المثقف، منطلقًا واضحًا وأصيلاً ومباشرًا للتعريف المنشود من دون عناء الدخول في أيديولوجية المثقف ووظيفته ودوره النقدي والسياسي المطلوب ومستواه العلمي والأكاديمي والبحثي، باعتبارها أحكامًا مسبقة.

1. تعريف غير محدد بعد

ما يثير اهتمامنا بداية أن هناك آراء واردة في الكتاب تعتبر أن مفهوم «المثقف» غير معرّف بعد، ومن الضرورة تعريفه، أي تتكلم عن مفهوم غير مُعرّف ولم تعرّفه. ففي نظر إدريس الكنبوري، على سبيل المثال، «لا يكاد جلّ الدراسات والبحوث الذي يتطرّق إلى المثقف يتفق على تعريف موحّد يمكن أن يكون له قوة معيارية، بقدر ما تصطدم بتعريفات لا حصر لها تتخذ لنفسها زوايا متعددة للنظر إلى هذا 'الكائن'، أكانت الزاوية سياسية بالتركيز على دوره ووظيفته، أم الزاوية الأيديولوجية بالتركيز على

(61) سوف نُسقط من بحثنا هذا كلمة الافتتاح لأن عزمي بشارة أعاد فيها ما قدّمه في العدد الرابع من مجلة تبيّن وذكرناه في هذا البحث باعتباره صورة من الصور التي قدّمها بعض المثقفين العرب، وبحثًا لنا؛ فيصبح عدد البحوث التي سندرسها عشرين بحثًا فقط، بما فيها التقديم التقني الذي قدّمه منسق المؤتمر مراد دياني.

(62) تقديم الكتاب، ص 21-22.

(63) المرجع نفسه، ص 18.

مواقفه وتموقعه، أم الزاوية الاجتماعية بالتركيز على موقعه وانتمائه الاجتماعي الطبقي»[64]. ومثله يرى شمس الدين الكيلاني «صعوبةَ تحديد معنى مفهوم المثقف أو تعريفه»، لذا بقي هذا المفهوم «يكتنفه الغموض»؛ لأنه مفهوم مستحدث في اللغة العربية ومنقول من الثقافة الأوروبية[65]. ويعتبر سعيد أقيور أن هذا المفهوم (الذي عرف في سيرورته التاريخية تطوّرات وتحديدات متباينة) والموقف منه «كان غائبًا في الحضارة العربية الإسلامية؛ ما دفع بعدد من المفكرين العرب، وفي مقدمهم الجابري، إلى القيام بمحاولة تبيئة هذا المفهوم داخل هذه الحضارة وتعليله، ومن ثم استنتاج أن "كلمة مثقف لا ترتبط في الثقافة العربية بمرجعية محددة"»[66]. واضح هنا أن أقيور يخلط بين «مصطلح» المثقف و«مفهوم» المثقف، صحيح أن المصطلح لم يوجد في اللغة العربية، إلا مؤخرًا، كما أوضحنا سابقًا في هذا البحث، لكن مفهوم المثقف ودلالته موجود بمصطلحات أخرى (الفقهاء والعلماء والمتكلمين والفلاسفة ... إلخ)، كما قال الجابري نفسه وأكده عزمي بشارة، وذكرناه في مقدمة هذا البحث أيضًا. ويرى أقيور أن المثقف هو «المنتج للمفاهيم والإشكالات الموجّهة للمشروعات الكبرى التي تسمو بالوعي لدى الناس، وتقف في وجه الظلم والاستبداد بأنواعه وخطاباته وأدواته كلها [...] يجمع بين الإرشاد والقيادة، والتنوير والنضال»[67]، أي من وجهة نظره المثقف رهن وظيفته النقدية والتنويرية، لكن في المشروعات الكبرى، فما المشروعات الكبرى؟ وما الصغرى؟ وما مقياس الكبرى والصغرى وكيف نفرق بينها؟ وإذا كان المثقف يوجّه الكبرى فمن يوجّه الصغرى؟ وهل دور المثقف المنوط بوظيفته هو إنتاج المفاهيم فحسب؟ ومن سيحوّلها إلى فعل ومعرفة؟ وكيف؟ وهل يكفي الوعي وحده من دون عمل للوقوف في وجه الظلم؟

2. محرّك الهمم

يرى بنسالم حميش أن تعريفات المثقف تعددت وتقاطعت، و«لعل أقربها إلى موضوعنا يثوي في نظرية جون بول سارتر المتعلقة بالالتزام، ومفادها أن المثقف هو من عليه واجب الوفاء لمجموعة سياسية واجتماعية، مع ممارسة حقه في انتقادها، أو أنه من يتدخّل في ما لا يعنيه مع استيفاء شرط الخبرة والدراية». ويضيف حميش «إن المثقف هو من يسعى جادًّا بعدّته المعرفية والفكرية إلى إيقاظ الهمم والضمائر وتحريك سواكن الغفلة والتلهّي عن قضايا وأوضاع خطرة جسيمة»[68]. ويستثني حميش من هذا التعريف المبني على التلازم «المثقفين المزيفين»، على اعتبار أنه يفترض في «المثقفين النزهاء»، بحسب توصيفه، أن يكونوا فاعلي الثقافة ومنتجيها.

(64) إدريس الكنبوري، «المثقف العربي من محنة الاستتباع إلى سؤال الدور في زمن التحوّل»، في: **دور المثقف في التحوّلات التاريخية**، ص 425.

(65) شمس الدين الكيلاني، «دور المثقف في الثورة السورية بين شهيد ومتفكر»، في: **دور المثقف في التحوّلات التاريخية**، ص 475.

(66) سعيد أقيور، «المثقف العربي والوظائف المفتقدة في ثورات الربيع العربي»، في: **دور المثقف في التحوّلات التاريخية**، ص 401.

(67) المرجع نفسه، ص 402.

(68) بنسالم حميش، «عن المثقفين وتحوّلات الهيجمونيا»، في: **دور المثقف في التحوّلات التاريخية**، ص 44.

يخرج علينا حميش هنا بتوصيفات لا تمتّ إلى الثقافة والمثقف و«العدّة المعرفية والفكرية» بصلة، فما معنى «المثقفين المزيفين»؟ وما مقياس «التزييف» هنا بناء على التعريف السارتري الذي يربط بين «الالتزام» و«المثقف»، و«النزاهة» و«العلم»؟ فهل منتجو الثقافة وفاعلوها قادرون على التزييف في هذا المجال؟ أحكام غير مفهومة، مثلها مثل قوله أيضًا «المثقف الأنموذجي»؟ وهل هناك مسطرة نقيس عليها هذا المثقف أو ذاك؟ وما المعيار المعتمد في ذلك أو القالب الذي نُسقط فيه هذا المثقف لنسميه مثقفًا أنموذجيًا أو غير مطابق للمواصفات؟ ومثلها قوله «ليس علينا أن نلوم فنانًا أو كاتبًا أو فيلسوفًا على الاعتزال في 'برج عاجي'، لكن في المقابل لنا أن نحاسب هؤلاء إذا لم تتمخّض عزلتهم عن أي شيء شائق ثمين»[69]. أولاً كيف سمّى حميش هؤلاء الناس فنانين وكتّابًا وفلاسفة، وفي الوقت نفسه عنده شك في إنتاجهم الشائق والثمين؟ ومن سوف يحاسبهم؟ وكيف؟ وبناء على ماذا؟ وما مقياس الثمين والشائق في الإنتاج الأدبي والفني والفلسفي والأعمال الإبداعية؟ وهل هناك امتحان يقوم به المجتمع أو أي هيئة لمنح هذا صفة مثقف وإسقاطها عن آخر؟ كلمات رماها حميش ولم يربط بينها وبين التزام المثقف الذي تبنّاه نقلاً عن سارتر، وهل هذا الالتزام والتدخّل في ما لا يعنيه مرهون بقيمة إنتاجه أو درجة تعلّمه؟

3. المُغيّر

يرى سعيد بنسعيد العلوي أن «الفئة التي يصح نعتها بجماعات المثقفين في عصر النهضة، أي تلك التي تُسخّر ما تمتلكه من أدوات معرفية من أجل فهم الواقع أولاً، ثم العمل على التأثير فيه بغية المساهمة في تغييره، وذلك بالتنبيه إلى مظاهر السلب والقصور من جانب أول، واقتراح حلول أو الاستدلال على الطريق الكفيلة بسلوك طريق الحل من جانب ثانٍ، فهي تضم أصنافًا منوّعة في الواقع؛ إذ نجد فيها، حينًا، رجل الدولة الذي يملك التأثير المباشر في الحَوادث [...]، وحينًا آخر يفيد المثقف العالم أو المتنوّر القريب من أوساط اتخاذ القرار، أو من الذين يرتبطون بتلك الأوساط بأكثر من سبب [...] وطورًا ثالثًا تعني كلمة 'المثقفين' جماعة المفكرين الذين لم يكونوا، بالضرورة، على صلة بدواليب الدولة، بل ربما كانوا في نفور منها، أو خصومة معها، بيد أنهم كانوا مهمومين بشؤون بلدانهم ومتطلّعين إلى تغيير حال لا يرضون عنها»[70].

ربما لو أضاف العلوي إلى تعريفه هذا أن «الأدوات المعرفية» المطلوبة في «المثقف» هي التي تأتي من طريق العلم والتعلم أو من طريق الخبرة الموضوعية والعمل، لكان تعريفه مكتملاً وأنموذجيًا فعلاً في تعريف المثقف؛ فهو تعريف جامع وموضوعي وبعيد عن الأيديولوجيا والاقتباس الغربي، وتظهر فيه وظيفة المثقف ودوره الواسع ومجال حقله الثقافي الواسع في تغيير الواقع أو المساهمة في هذا التغيير وبث المعرفة وليس تغيير السلطة والوضع السياسي القائم.

(69) المرجع نفسه، ص 48.

(70) سعيد بنسعيد العلوي، «الحرية شعارًا ومفهومًا: خطاب المثقفين العرب في عصر النهضة»، في: **دور المثقف في التحوّلات التاريخية**، ص 130.

4. الأسطوري الناجح

أما عبد الوهاب الأفندي، فيتبنى مقولة توماس كارلايل ويوهان فيخته في أن «المثقف نبي عصره» لأنه «رجل القلم» البطل الذي مهمته هي «وراثة النبوّة»، لأنه يطّلع من جوهر الأمور و«الفكرة الإلهية» على ما لا يطّلع عليه العوام، فيترجم هذه الفكرة لعصر يقصر عن فهمها من دون جهده(71). ويرى الأفندي أن أهم خصائص المثقف «أنه شخص بنى رصيدًا مركبًا: نجاحًا في مجال ما، وشهرة أو نجومية [لتألقه في مجال تخصص ما]، عضده بمواقف أخلاقية عزّزت الثقة في شخصه. وهو يستند إلى هذا الرصيد لاتخاذ موقف في شتى القضايا»(72).

إذًا، المثقف بطل - أسطورة لا غنى عنها، تنبع بطولته من «قدرته على نسج روايات الأمل والهوية التي تتملك خيال الشعوب والجماعات وتقودها إلى عالم جديد». لذا، بحسب الأفندي، لا مجال للخبرة والمعرفة والعلم، بل القدرة على النجومية والبطولة، حتى ولو كانت ديماغوجية أو مأجورة أو مرتهنة، وتحمل «جديدًا»، وإن لم يكن تقدّميًا، وبذلك المثقفون قلّة تسطع بطولتهم ولو في جيل أو أكثر، وربما لن يأتي هذا البطل - المثقف في مجتمع ما، فيكون عندها المجتمع خاليًا من المثقفين.

5. الروحاني الخلوق

مثل الأفندي، يعطي النور حمد معنى مفهوم «المثقف» بُعدًا روحانيًا (غير عملي ومعرفي) من خلال ربطه بالاستقامة وسموّ الأخلاق، «بمعنى العمل على إحقاق الحقوق وإقامة العدل. فوظيفتها لا تستند إلى المعرفة فحسب، إنما تعتمد أيضًا، بقدر أكبر، على تجسيد المعرفة وتقديم الأنموذج»؛ ويفهم من هذا الكلام أن المثقف هو قاضٍ يلتزم «الصالح العام» ومناصرة المستضعفين ببعد روحاني، لا يعني «بنية الوعي الدينية» التقليدية المعروفة، بل الإدراك العميق لوحدة الذات والموضوع، أي التكامل والترابط العضوي بين الأنا والآخر والبيئة المحيطة، حيث يصبح المثقف نافعًا لنفسه ومجتمعه. وهنا، بحسب حمد، «سعة المعرفة ليست مرادفة، بالضرورة، للأخلاق أو القيمة أو الفضيلة أو القدرة على اتخاذ الموقف الصحيح في الوقت الصحيح، بل ثمة عنصر آخر يحوّل المعرفة إلى طاقة فاعلة في مناصرة الحق والعدل، إنه عنصر الروحانية»(73). بمعنى آخر، وربما كنوع من الثورة والانتفاض على المادية الجافة التي تحكم نسق القيم الرائج اليوم والعلاقات الدولية، يهرب حمد إلى الروحانيات، أو يعود إليها، ضاربًا العلم والمعرفة عرض الحائط باعتبار لا قيمة أو دور لها، لذا قزّم المثقف إلى قاضٍ «خلوق»، هو أقرب إلى «شيخ قبيلة» في مضارب خارج الزمان والمكان، يُصلح الناس ويهديهم إلى الأخلاق والتحابب فحسب، لكن السؤال: وبعد ذلك، كيف نُغيّر الواقع؟ ومن سيغيّره؟ فهل بالروحانيات وحدها يتغيّر واقع هذا الزمان العلمي والمادي؟ أيطلب حمد السير إلى الأمام أم العودة إلى الوراء، العيش على الأرض أم في كوكب افتراضي، يُعيد فيه زمن الأنبياء، بدلًا من الفلاسفة والعلماء والمفكرين؟

(71) عبد الوهاب الأفندي، «حول المثقف الإسلامي: الوظيفة والمنهج والإشكالات»، في: **دور المثقف في التحوّلات التاريخية**، ص 152.

(72) المرجع نفسه، ص 155.

(73) النور حمد، «المثقف العربي وقضية الإصلاح الديني»، في: **دور المثقف في التحوّلات التاريخية**، ص 208.

6. المثقف الهُوَوي

يتبنى علي الصالح مولى مقولة إميل زولا «إني أتهم» في دفاعه عن النقيب دريفوس، هذه المقولة التي تعتبر شهادة ميلاد «المثقف» في العصر الحديث، ويشتق منها تعريفه المثقف، فيقول: إن المثقف وهو يباشر فعله «الثقافي»، لا يباشره بوصفه مسؤولاً مسؤولية إدارية أو مهنية، إنما بوصفه مسؤولاً مسؤولية أخلاقية، والكلمة هي سلاحه، وأن الانخراط في هموم الآخرين وتبني قضاياهم والدفاع عنها مسؤوليته، ومن واجبه الدفاع عن القيم حتى لا يُحوّل العابثون حياة الناس إلى شقاء وحرمان، وهذا كله يفرض على المثقف المواجهة والنضال[74].

حاول مولى أن يشتقّ لنفسه مصطلح «المثقف الهُوَوي»، «غرضه أن ينتشل المثقف من مدارات التوظيف والتشغيل للحساب الحزبي أو المذهبي أو الطائفي، وأن يحرّره من الارتهان بمقاربات تستثمر دوره في تعزيز مواقع فاعلين آخرين»[75]، أي إنه مثقف فاعل لحسابه الخاص، وإن كان زمن هذا المثقف، بحسب المولى، انتقل اليوم إلى زمن الخبير. لكن مولى عاد وتبنّى أيضًا تعريف غرامشي «العضوي»، باعتباره أن المثقف هو من أوتي العلم، كما تبنى تعريف سارتر بشأن الالتزام، وتعريف بندا في ممارسة الانتصار للحق، أي ركّز على وظيفة المثقف أكثر من تقديم تعريف، على الرغم من انتقاده هذا التصنيف عند الآخرين.

7. صاحب السلطة العلمية

من جهته، يعدّ خالد العسري «مفهوم 'المثقف' من المفاهيم الحداثية التي جرى تداولها في حقل الاجتماع السياسي والثقافي العربي، فهو بذلك من المفاهيم التي لا يكتمل استيعابها إلا بالعودة إلى الدلالات التي يحملها في نسق ولادته». وفي رأيه الذي بناه على المصدر الفرنسي بعد قضية دريفوس وعلى رأي سارتر الذي يقول إن المثقف هو الشخص الذي يهتم بأمور لا تعنيه إطلاقًا، المثقف هو «شخص يتجاوز حقل مهارته المهني ليتورط في الشأن العام»[76]. وينتقد العسري «آلية الاستنساخ» التي اعتمدت النقل «الميكانيكي للمفهوم بدلالاته التاريخية في الغرب، وإسقاطه بكل حمولاته في السياق العربي؛ وكان آثار هذا الإسقاط الكلّي عدم الاعتراف بمثقف حتى يبشّر بفكر التنوير العَلماني. وجرت مقاربة المفهوم من خلال الأيديولوجيا عوضًا عن مقاربته من خلال واقع اجتماعي يفترض إمكانية سبق تحققه في التاريخ العربي، وهو ما يساعد عند إثباته سهولة تداوله، لأن الأمر لا يعدو إحياء للدلالة بمفهوم مغاير، لا استنباتًا قسريًا للمفهوم والدلالة معًا»[77].

---

(74) علي الصالح مولى، «هل من حاجة اليوم إلى مثقف هُوَوي؟ بحث في تراجع الأدوار التقليدية ونظر في البدائل»، في: **دور المثقف في التحوّلات التاريخية**، ص 254–255.

(75) المرجع نفسه، ص 251.

(76) خالد العسري، «المثقف العربي وإشكال الحرية والهوية: زمن الموجة الأولى من الربيع العربي»، في: **دور المثقف في التحوّلات التاريخية**، ص 343–344.

(77) المرجع نفسه، ص 345.

يثير هذا الكلام الذي جاء عند العسري جملة من الأسئلة: من الذي لا يعترف إلا بالمثقف العلماني؟ فهل هناك نقابة مهنية تمنح المثقف العتيد أو المفترض شهادة أو عضوية في نقابة مهنية لمزاولة دوره كمثقف، مثل المهندس أو الطبيب أو الصيدلاني؟ وخصوصًا أن العسري نفسه يضيف بعد صفحة واحدة «تشكّل النخبة المثقفة 'سلطة علمية'، تنتقل من اهتمامها التخصصي بميدانها المعرفي الذي تبدع فيه، إلى الانشغال بالشأن العام والاشتغال فيه»[78]، فكيف نفسر هذا الكلام؟ وهل المثقف، بأي تعريف شئنا، ينتظر الاعتراف به من أحد؟ وكيف ينتقد الاستنساخ الغربي للتعريف وهو يتبنّاه (التعريف السارتري) ويرى أن مفهوم المثقف وُلد مع قضية دريفوس في فرنسا، هذا مع العلم، وكما أوضح عزمي بشارة في المؤتمر نفسه، أن التاريخ العربي والإسلامي عرف أشخاصًا قاموا بدور المثقفين ووظيفتهم المنشودة اليوم في مقارعة السلطة والسلطان ومحاولة تغيير الواقع وليس تفسيره فحسب؟ ومن الذي منع العسري نفسه من اشتقاق تعريف لمفهوم المثقف غير ما استنسخته آلية النقل، وهذا هو مطلبنا أصلاً في الخطاب العربي؟ بمعنى لماذا لم يعمل بدلاً من نقد الذين حاولوا ولو من خلال النسخ؟ وأرى أن هذه إحدى الوقائع القاتمة التي يغطس فيها مثقفنا العربي، يريد أو ينتظر من الآخر ليعرّفه ويتحوّل هو عن العمل إلى النقد واللطم من غزو الغرب وأيديولوجياته.

8. الحداثوي

مثل كثير من الباحثين العرب، يربط امحمد جبرون بين تاريخ ولادة مفهوم «المثقف» وتعريفه، فيتساءل: أيكون انبثاقًا محليًا أصيلاً تمخّض عن السيرورة التاريخية العربية، أم انعكاسًا للمثاقفة المتأخرة مع الغرب ونتيجتها؟ ويطرح فرضيتين: الأولى قِدَم المثقف في الحضارة العربية الإسلامية، وهذا ما قاله الجابري وبشارة، كما مر معنا سابقًا، وتدّعي الثانية حداثته، وتربط ظهوره بالجهد الذي بذله العرب في سبيل التحديث مع بداية العصر الحديث، كما جاء عند بعض الباحثين. وأيًّا تكن هذه الولادة، يرى جبرون أن المثقف الحداثي العربي كما سمّاه هو من الناحية الوظيفية «ينتمي إلى قطاع الإنتاج الرمزي (جامعيون وصحافيون وكتّاب وفنانون وسينمائيون ... إلخ)، وهو من النتائج المباشرة لنازلة النهضة والحداثة العربية؛ وهو أيضًا صاحب موقف ووجهة نظر إصلاحية/ زمنية، لا يتردد في التعبير عنها [...] هاجسه الأساس التقدم»[79].

ويرى جبرون المثقف العربي في سياق «الربيع العربي» «نخبة من أصحاب 'الحرف الفكرية' أو الرمزية الذين شاركوا فكريًا في 'الربيع العربي' بالتوجيه والنقد»[80].

يتبيّن من هذين التعريفين أن المثقف بالنسبة إلى جبرون هو المتعلم، وليس بالضرورة المتخصص أو الخبير، الذي يهتم بشؤون مجتمعه ومستجدّاته ويواكب أحداثه ويشارك فيها نقدًا وتحليلاً من وجهة

(78) المرجع نفسه، ص 346.

(79) امحمد جبرون، «المثقف العربي وأزمة الهوية: دراسة في توتر علاقة المثقف الحداثي بالربيع العربي»، في: **دور المثقف في التحوّلات التاريخية**، ص 379.

(80) المرجع نفسه، ص 381.

نظر معينة، مؤيدًا أو رافضًا، وهذا موجود دائمًا وتاريخيًا في الحضارة العربية. لكن ماذا عن المتعلمين أو المثقفين الذين لا يبدون وجهة نظرهم في شؤون مجتمعهم لأسباب خاصة أو عامة تمنعهم من الخوض فيها؟ فالموظف الذي تمنعه مؤسسته مثلاً من التعليق على حوادث معيّنة، يكون من ثمّ محرومًا من الاستقلالية، فهذه أزمة لم يغفل عنها جبرون نفسه الذي طالب المثقف العربي بالتخلص منها، من دون أن يذكر لنا كيف يكون ذلك.

9. الأداة والقائد

أما حيدر سعيد، فيرى أن المثقف هو الشخص «القادر على تحويل الطابع المطلبي لجزء كبير من الحراك المدني، إلى قيم سياسية، تتجه إلى أداء الدولة والمؤسسات السياسية وطبيعة النظام السياسي. وهنا يأتي الدور التاريخي للمثقفين: فهم الأداة التي يمكن أن تحوّل هذه المطلبية إلى مفهوم سياسي»[81]. أي إن سعيد يطلب من المثقف أن يكون قائدًا ميدانيًا، يستمد المطالب والأفكار من الناس، ويعمل هو على النضال من أجل تنفيذها. بمعنى أن حيدر قلب الصورة، فبدلاً من أن يكون المثقف منتج الأفكار والمعرفة التي يبثّها من خلال عمله الفكري والبحثي والفني بين الناس لشحذ الهمم والمعرفة وتعزيز الوعي من أجل التغيير، عليه أن يتلقّى من الناس هذه الأفكار ويذهب بمفرده لتطبيقها، وبذلك يسهل على أي سلطة الاستئثار به كونه بمفرده والقضاء عليه، فكيف ذلك؟ ربما وجهة نظر سعيد هنا، ومثله كثر، هي ردًّا على الشعارات التي كان يسمعها دائمًا بأن الشعب يفدي القائد، أي يموت الشعب ليبقى القائد، فأراد قلب هذه الصورة بأن يموت المثقف/ القائد ليبقى الشعب، وهذا ما حصل فعلاً في المجتمعات العربية كلها، مات المثقف حتى قبل أن يتقمص دور القائد، فلمجرد النطق بكلمة حق كان يُغيّب.

10. المثقف الشبكي

في مقابل هذه التعريفات لمفهوم المثقف التقليدي، إن صح الوصف، برزت تعريفات جديدة لمفهوم «المثقف الشبكي» مواكبة لثورة الاتصالات والتواصل وعصر المعلومات، على اعتبار أن هذا العصر والعصور المقبلة هي للعالم الافتراضي والشبكي، والمثقف العتيد والمستقبلي ليس هو المثقف التقليدي و«المعرفة الورقية»، بل الإلكترونية. وفي الكتاب الذي بين أيدينا ثلاث مساهمات عرّفت هذا المثقف الحديث.

يرى نديم منصوري أن المثقف الشبكي ليس هو «مستخدم الشبكة البسيط؛ وهو ليس مستهلكًا خدماتها فحسب، يجوب الفضاء السيبراني من دون أي إضافة علمية أو أي إنتاج معرفي جديد. بل المثقف الشبكي هو المستخدم المنتج في الشبكة، المؤثر في أفرادها، والمغني في محتواها. وهو يضطلع بذلك بأدوار متنوّعة؛ إذ لا يستطيع هذا المثقف الشبكي أن يبلغ بجهده المنصّات الإلكترونية كلها، بل هو متنوّع التخصصات والنشاط ومتعدّد المجالات والوظائف، ما يجعله منظرًا ومنظمًا ومسيطرًا، ولا سيما مع تفاعل المستهلكين معه في الشبكة»[82].

(81) حيدر سعيد، «مولد المثقف اللادولتي – حالة العراق»، في: **دور المثقف في التحوّلات التاريخية**، ص 468-469.

(82) نديم منصوري، «عن دور المثقف الشبكي في عصر المعلومات: ملاحظات وآفاق»، في: **دور المثقف في التحوّلات التاريخية**، ص 540-541.

لم يجد كاتب هذه الدراسة أيّ فرق جديد في هذا التعريف لمفهوم المثقف يميّزه من المفهوم العادي، سوى أداة عمله من الورقي إلى الإلكتروني، فلماذا نحمّل هذا المفهوم ما لا يحتمله، ونقول المثقف الذي يستخدم «الشبكة العنكبوتية»، هكذا بكل بساطة. فالنص والأفكار والمعرفة والفلسفة وإنتاجها وتأثيراتها وانعكاسها في الواقع وعليه هي نفسها إن كانت ورقية أم إلكترونية، بل ربما في الحالة الورقية التقليدية تكون أفضل وليس بالضرورة أسرع، خصوصًا مع الأمية الإلكترونية التي ربما تفوق أمية القراءة والكتابة في المجتمعات العربية. والأمية هنا لا تعني عدم القراءة والكتابة فحسب، بل هناك أمية من نوع آخر هي عدم الاهتمام بالفكر والمعرفة، وخصوصًا عند الجيل الذي يتقن الأداة الإلكترونية. ويحضرني هنا سؤال: لماذا عند انتشار المذياع والتلفاز، وهي وسائل نقل المعلومة الأسهل لنشر المعرفة واستهلاكها كونها لا تتطلّب أكثر من السماع، لم يُشع مصطلح «المثقف الإذاعي» مثلًا؟ على الرغم من التأثير الكبير الذي تركه المذياع والتلفاز، وخصوصًا الأخير ولمّا يزل عند عموم الناس، فهل هي فورة الموضة والتجارة والاستهلاك انعكست على المثقف نفسه ومفهومه عن نفسه؟ واعتراضنا هنا، كي نعود إلى موضوعنا، ليس في مواكبة عصر المعلومات وأدواته، وليس في نحت مصطلحات عربية مواكبة للتطوّر العلمي، بل في «اختلاق» لزوم ما لا يلزم من مفاهيم لم ولن تقدّم أي إضافة جديدة جذرية لموضوع المثقف والثقافة.

من جهته يعتبر جوهر الجموسي أيضًا أن مدوّني صفحات الفيسبوك خلال الثورة التونسية والمصرية هم المثقفون والنخب الجدد الذين حرّكوا الثورات، «بعد أن كان المثقف، مثلما كانت النخبة أو النخب، يقبع في المؤسسات الجامعية الأكاديمية ممثلة في الجامعيين، وفي المؤسسات الإعلامية ممثلة في الصحافيين والمنشطين الإذاعيين والتلفزيونيين نجوم الميكرفون والشاشة، وفي المؤسسات الثقافية ممثلة في المبدعين والفنانين، وفي الأحزاب السياسية ممثلة في القيادة الرمزية ... إلخ، وبعد أن كان مجسمًا في كل هؤلاء، جاءت 'الثورة' في تونس وفي بلدان عربية أخرى، لترسم ثورة في مفهوم المثقف والنخبة والقائد، وثورة في دور المثقف والنخبة والقائد، قبل أن ترسم ثورة في المجتمع والسياسة؛ ما أحدث تحوّلات فارقة في تمثلاتنا التقليدية لمفهوم المثقف والنخبة والقائد»[83]. وكأن الجموسي هنا وضع العربة قبل الحصان، الثورة أنتجت نخبة أم النخبة أنتجت ثورة؟ فهل كان المثقف قبل الثورة غير موجود وغير فاعل؟ وهل من دون العالم السيبراني كانت أدوات التغيير مفقودة؟ وأتعتبر الأدوات الإلكترونية هي وقود الثورة وفكرها ومعرفتها، أم هي واحدة من الأدوات؟ وأتكون الأفكار المحركة للثورة هي وليدة لحظتها أم نتاج تراكم قدّمه الجامعيون والأكاديميون والفنانون ... إلخ أي المثقف النمطي؟ بمعنى آخر أسقطه الجموسي، المثقف بصفته منتج أفكار وناقدًا هو محرّك الثورات، وشباب الفيسبوك هم أدواتها ومنفّذو هذه الأفكار، وشتان في دلالة مفهوم المثقف بين المولّد والمنفذ. فهل كل من استخدم ودخل إلى صفحة الفيسبوك هو مثقف؟ فهنا نكرر مقولة غرامشي لكن بكلمات حديثة، كل مستخدم للفيسبوك مثقف، وإن كان غرامشي حدد فئة من الناس تمتهن المعرفة وإنتاجها، لكن مع «المثقف الشبكي» صار المقياس ليس المعرفة بل الاستخدام، والسؤال: ما مدى تأثير أيديولوجية

(83) جوهر الجموسي، «المثقف النمطي والمثقف الناشئ في العالم السيبراني»، في: **دور المثقف في التحوّلات التاريخية**، ص 571.

الميتا - المثقف والتقني لفنون الكمبيوتر في مقابل المثقف النمطي ونتاجه؟ وهل التقانة وحدها باتت هي الثقافة، إذا اعتبرنا أن ليست وظيفة المثقف فحسب، كما قال يوسف الشويري، بل المجال الذي يعمل به يجعلنا نطلق لقب المثقف على أحد الناس؟ لذا «علينا دراسة الثقافة وتعريفها قبل دراسة دور المثقف»، أي الحقل الذي ينشط فيه المثقف، «فنفهم دوره في الحقل الثقافي الأوسع»[84].

يكسر إبراهيم بوتشيش حدّة زميليه، منصوري والجموسي، تجاه المثقف النمطي والمثقف الشبكي، معتبرًا «أن كل تحوّل تاريخي انتقالي يستلزم إعادة صوغ القول في مفهوم المثقف ودوره [...] وفكر المثقف وآليات اشتغاله ينبغي أن تخضع - من مرحلة إلى أخرى - لعملية اختبار وفحص ومساءلة، لكسر الرتابة والقيم الجاهزة ومواكبة تحوّلات المرحلة الجديدة»[85]. إذًا هي عملية مراجعة وتجدّد وفحص ومساءلة لشيء موجود، وليست عملية نكران وتغييب واجتثاث لمفهوم لم نتفق أصلًا على تعريف له.

أما المثقف الشبكي عند بوتشيش، فهو «الشخصية الفكرية التي انخرطت في عوالم المعرفة من خلال منظومة التبادل الشبكي التي تقوم على استغلال التقانة التواصلية في الربط والتشبيك لتحقيق تنمية ثقافية ومعرفية، أساسها التواصل المستمر لتبادل الأفكار وقاعدة البيانات والمعلومات والمعارف، بين مجموعات من البشر، يتّصف من ينضوون إليها بأنهم ذوو أفكار متجانسة وأهداف مشتركة، يترتب عنها قيام مجتمعات تخيّلية أو افتراضية تؤسس بين أعضائها علاقات قوية تساهم في حل بعض المشكلات الإنسانية»[86]. بمعنى أن هذا المثقف لا يُختزل في كينونته التقنية واشتغاله بآليات الترابط الشبكي فحسب، بل هو أيضًا ذات لها مشروع وخطاب فكري يتضمن مواقف وقضايا يعاركها، من دون أن يزعم لنفسه القيام بدور المخلص المنقذ، أو يفرض في مشروعه سلطة فكرية ويقينًا فكريًا، أو وصاية على القيم العامة[87].

استنتاجات

لا شك في أن الكتاب الذي حاولنا قراءته غني ببحوثه المنوّعة التي تضمنت أفكارًا وآراء مدعاة للنقاش والحوار، لكن توقفنا عند نقطة واحدة فقط، هي كيف عرّف المشاركون فيه مفهوم «المثقف»، بعيدًا من دوره الوظيفي، بمعنى هل قدّم الباحثون العرب تعريفًا تفسيريًا لمفهوم المثقف الذي كثيرًا ما يُطرح في الخطاب العربي وعلى الألسن عن دوره وأهميته وموته وغيابه وانعزاله ... إلخ، فمن هو هذا «المثقف» الذي نحمّله أحيانًا أكثر مما يستطيع في تغيير الواقع والنهوض بالمجتمع؟

(84) يوسف الشويري، «دور المثقف العربي في التغييرات التاريخية: المثقف والمجال الثقافي»، في: **دور المثقف في التحوّلات التاريخية**، ص 106.

(85) إبراهيم القادري بوتشيش، «سؤال تجديد أدوار المثقف في ضوء تحوّلات الربيع العربي: دور التواصل الشبكي والميداني كخيار استراتيجي»، في: **دور المثقف في التحوّلات التاريخية**، ص 601.

(86) المرجع نفسه، ص 605-606.

(87) المرجع نفسه، ص 607.

• تبيّن معنا من خلال قراءة النصوص المتضمّنة في الكتاب واستخدمناها في دراستنا، وعددها تسعة عشر بحثًا وتقديم (أي عشرون مادة)، أن هناك نحو 12 بحثًا (أي ما نسبته 60 في المئة) حاول تقديم تعريف عن مفهوم المثقف، وقد راوحت هذه التعريفات بين المتعلم والمفكر والمغيّر والأخلاقي والروحاني والمناضل والثائر ... إلخ، ولم يجمعها جامع واحد، باستثناء تعريف واحد كان جامعًا وافيًا ويصلح اعتماده، وهو التعريف الذي قدّمه سعيد بنسعيد العلوي، ولسنا هنا في وارد تقويم التعريفات، لكننا نبحث عن تعريف لمفهوم نعتمده، بدلاً من نتف ضيّعت أهمية المثقف ودوره التغييري في المجتمع. وما نقصده هنا أن نسبة 40 في المئة من الباحثين والمثقفين أنفسهم يكتبون عن المثقف من دون تعريف من هو المقصود بالمثقف.

• أجمع معظم الآراء والبحوث على أن مفهوم «المثقف» دخيل على الحضارة العربية الإسلامية، وهنا وقع الخلط بين المثقف من حيث هو مفهوم ومصطلح المثقف، فإذا كان المصطلح دخيلاً ومستجدًا في اللغة العربية وعمره لا يزيد على قرن من الزمن، ولم ينتشر إلا منذ نصف قرن تقريبًا في الخطاب العربي، فإنه من حيث هو مفهوم ودور ناقد ومنوّر يحاول تفسير الواقع وتغييره، فقديم قدم الثقافة العربية، وإن كان بأسماء مختلفة.

• استندت أغلبية الآراء التي عرّفت المثقف إلى التعريف الذي قدّمه غرامشي (تسعة بحوث، بنسبة 45 في المئة)، وسارتر (أحد عشر بحثًا، بنسبة 55 في المئة). وأرجع نسبة ظهور مصطلح المثقف إلى قضية محاكمة النقيب الفرنسي دريفوس في عام 1898 ومقالة إميل زولا «إني أتّهم» (ستة بحوث، بنسبة 30 في المئة).

• غلب على معظم التعريفات المقدمة عن المثقف المعنى الوظيفي للمثقف، أي دوره وما هو مطلوب منه ومُتصوّر ومفترض، أكثر من التعريف الدلالي لمعناه من حيث هو مفهوم، حيث يمكن الخروج بتعريف موحّد بدلالة واضحة متفق عليها.

• تقاطعت أغلبية البحوث والآراء عند اعتبار المثقف وصيًّا على المجتمع وعليه يقع واجب التغيير، ونسأل هنا، من أين جاءت فكرة أن المثقف هو المغيّر وهو من يقود الثورات؟ وتبيّن أن هناك الكثير من التنظير والخلط الديماغوجي في هذا المجال، فمن نصّب المثقف وصيًّا على المجتمع؟ ومن أين جاءته هذه الميزة والمنحة؟ أو من يحق له في المجتمع أن يمنح أيًا يكن ميزة الوصاية على المجتمع؟ وهنا أعتقد أن هذه الصورة التاريخية مرسومة للمثقف/ المتعلم، وهنا كثيرًا ما يجري الخلط بين الاثنتين، نتيجة المكانة الرمزية والمعنوية والاجتماعية التي كان يحققها نسبيًا من تحصّل على درجة علمية مهما كانت أهميتها في زمن الأمية والجهل، فبقيت ملازمة المثقف إلى اليوم أنه صاحب جاهة ومكانة، ومن ثمّ عليه واجب القيادة والتغيير، لكن للأسف أن هذه اللفتة أو الصورة التي كانت في زمن معيّن وظرف ما لا تزال ملازمة كثير من المثقفين والباحثين أنفسهم اليوم، الأمر الذي أوجد مشكلة افتراضية إن صح التعبير، أو غير موضوعية بين دور ما مرسوم في الذاكرة والخيال للمثقف وما تسمح به ظروفه للقيام به في الواقع؛ لهذا كان المثقف دائمًا عرضة للنقد ووسمه بالتخاذل والتراجع والانزواء. وهذا ما هو واضح إلى اليوم في متن بعض بحوث هذا الكتاب؛ فالتحوّلات الاجتماعية والتاريخية

هي التي تحدد دور المثقف، وليس المثقف هو الذي يحدد دوره فيها بناء على صورة رسمت له في أذهان الناس. وكما يقول نيتشه متهكّمًا، ليس من الضروري أن يكون دور المثقف هو دور الوصي على المجتمع، أو دور «طبيب الحضارة».

• بقي القول، وحتى لا نلعن الظلام، أنه يمكن الخروج نتيجة هذه القراءة بمحاولة تعريف تفسيرية لمفهوم المثقف استمددناه من هذه البحوث، وذلك على النحو التالي: المثقف هو الإنسان المتعلّم (معرفته القراءة والكتابة) وغير المتعلّم (غير الحاصل على شهادة علمية باختصاص محدد)، ذو خبرة واقعية وعملية، قارئ التاريخ ومواكب تطوّرات العصر وتقانته واستشراف المستقبل، يُنتج فكرًا أو يستهلكه، ويُراكم معرفة (تحديدًا في مجال العلوم الإنسانية)، صاحب منهج فكري، يُفسر به الواقع ويحاول تغييره، لمصلحة الناس جميعهم.

المراجع References

العربية

«إدوارد سعيد وأسلوب المثقف». ترجمة زيد العامري الرفاعي. **الثقافة الجديدة**. العدد 331 (2009).

أركون، محمد. «بعض مهام المثقف العربي اليوم». ترجمة هاشم صالح. **الوحدة**. السنة 6. العدد 66 (آذار/ مارس 1990).

________. **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**. ترجمة هاشم صالح. بيروت: مركز الإنماء القومي، 1986.

________. **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**. ترجمة وتعليق هاشم صالح. الجزائر: لافوميك؛ المؤسسة الوطنية للكتاب، 1993.

باومان، زيجمونت. **الثقافة السائلة**. ترجمة حجاج أبو جبر. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2018.

بشارة، عزمي. «عن المثقف والثورة». **تبيّن**. مج 1. العدد 4 (ربيع 2013).

الثقافة والمثقف في الوطن العربي. سلسلة كتب المستقبل العربي 10. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992.

الجابري، محمد عابد. **المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**. ط 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000.

حرب، علي. **أوهام النخبة أو نقد المثقف**. ط 2. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1998.

الخنساء، بتول. **نقد المثقف المعاصر: رؤية علي حرب**. تقديم سجعان قزي. بيروت: دار المعارف الحكمية، 2017.

دور المثقف في التحولات التاريخية. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017.

زيادة، خالد. «ظهور المثقف العربي: قراءة في أعمال شرابي والعروي والجابري». **الاجتهاد**. السنة 2. العدد الخامس (خريف 1989).

______. **كاتب السلطان: حرفة الفقهاء والمثقفين**. بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 1991.

سارتر، جان بول. **دفاع عن المثقفين**. ترجمة جورج طرابيشي. بيروت: دار الآداب، 1973.

سعيد، إدوارد. **صوَر المثقف: محاضرات ريث سنة 1993**. ترجمة غسان غصن. مراجعة منى أنيس. ط 2. بيروت: دار النهار، 1996.

السعيد، بن يمينة. «المثقف العربي والسياسي في الوطن العربي تأثير أم احتواء؟». **مجلة العلوم الإنسانية**. السنة 5. العدد 36 (شتاء 2008).

سلام، محمد شكري. «وظائف المثقف وأدواره بين الثابت والمتغيّر». **المستقبل العربي**. السنة 18. العدد 200 (تشرين الأول/ أكتوبر 1995).

شايغان، داريوش. **النفس المبتورة: هاجس الغرب في مجتمعاتنا**. بيروت: دار الساقي، 1991.

شرابي، هشام. **أزمة المثقفين العرب: نصوص مختارة**. بيروت: دار نلسن، 2002.

______. **المثقفون العرب والغرب**. بيروت: دار النهار، 1971.

العروي، عبد الله. **ثقافتنا في ضوءالتاريخ**. ط 2. بيروت: دار التنوير والمركز الثقافي العربي، 1984.

______. **العرب والفكر التاريخي**. ط 5. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2006.

فارس، فيلكس. «ثقافتنا حيال أوروبا». **المقتطف**. مج 89 (1936).

لبيب، الطاهر. «تساؤلات حول المثقف العربي والسلطة». **الوحدة**. السنة الأولى. العدد 10 (تموز/ يوليو 1985).

كاميت، جون. **غرامشي: حياته وأعماله**. ترجمة عفيف الرزاز. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1984.

المثقف العربي: همومه وعطاؤه. أنيس صايغ (معدّ). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1995.

محمود، زكي نجيب. **مجتمع جديد أو الكارثة**. ط 3. بيروت/ القاهرة: دار الشروق، 1983.

______. **في حياتنا العقلية**. ط 3. بيروت القاهرة: دار الشروق، 1989.

مفلح، أحمد مفلح. **في سوسيولوجيا المثقفين العرب: دراسة وصفية من خلال تحليل مضمون مجلة المستقبل العربي (1978-2008)**. سلسلة اجتماعيات عربية 3. بيروت: منتدى المعارف، 2013.

موسى، سلامة. «الثقافة والحضارة». مجلة **الهلال** (كانون الأول/ ديسمبر 1927).

هيكل، محمد حسنين. **أزمة المثقفين**. القاهرة: الشركة العربية المتحدة للتوزيع، 1961.

الأجنبية

Curthorys, Ned & Debjani Ganguly (eds.). *Edward Said: The Legacy of Apublic Intellectual*. Melbourne: Melbourne University Press, 2007.

عبد السلام شكري | Abdul Salam Shukri*
رائد السمهوري | Raed Al-Samhouri**

هل كان ابن تيمية فيلسوفًا اسميًا؟ دراسة تحليلية نقدية في قراءة أبي يعرب المرزوقي لابن تيمية

Was Ibn Taymiyyah a Nominalist? A Critical Analytical Study of Abu Yarub Al Marzouqi's Reading of Ibn Taymiyyah

ملخص: يرى أبو يعرب المرزوقي أن ابن تيمية فيلسوف يتبنّى المذهب الاسمي، بل يرى دين الإسلام، الذي يُسمّيه «الحنيفية المحدثة»، مشروعًا اسمانيًا في مواجهة الواقعية التي تبنّتها الأفلاطونية المُحدثة، من حيث النظر إلى الكلّي: هل له تحقق واقعي خارج الذهن أم هو مفهوم ذهني فحسب؟ ولئن كان التوجّه الواضح عند ابن تيمية أنه مفهوم ذهني فحسب، كما سيأتي بيانه في الدراسة، فإن موطن البحث هو: هل يقول ابن تيمية بمطابقة هذا الذهني للأعيان الخارجية من حيث العلم بها كما تدل على هذا نصوصه، أم لا كما يرى المرزوقي؟ يهدف هذا البحث النقدي إلى كشف كيفية قراءة المرزوقي للعالِم الحنبلي المعروف أحمد بن عبد السلام بن تيمية الحرّاني؛ أهي قراءة تتوخّى الدقة؟ أم هي قراءة إسقاطية لا تُعبّر حقّ التعبير عن اتجاهه في طبيعة «الكلّي»، ومدى مطابقته الجزئيّات والأعيان الخارجية؟

كلمات مفتاحية: الواقعية، الاسمية، ابن تيمية، أبو يعرب المرزوقي، الكلي، المطابقة.

Abstract: Abu Yarub Al Marzouqi believes that the famous Hanbalite scholar Ibn Taymiyya adopts a nominal methodology, indeed, that he sees Islam – which he calls «Neo–Hanafism» – as a nominalist project used to confront the realism adopted by the neo–Platonists as regards their view of Universals: can the universal be verified in reality, or is it an exclusively mental concept? Since Ibn Taymiyya is clearly inclined towards the belief that it is a solely mental concept, as the study shows, the real point of discussion is: does Ibn Taymiyya believe this mental concept is congruent with the specifics of the external world as his writings suggest, or not, as Marzouqi suggests? This critical study lays out Marzouqi's reading of Ibn Taymiyya and raise the question: does the Marqouqi reading seek precision or

* أستاذ مشارك في كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا.

Associate Professor, Kulliyyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences. Malaysia.

** باحث دكتوراه في كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا، باحث في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

PhD Candidate, Kulliyyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences (Malaysia). Researcher at the ACRPS.

is it a projection that does not correctly express Ibn Taymiyya's approach to the «universal» and its congruence with external particulars?

Keywords: Realism, Nominalism, Ibn Taymiyya, Abu Yarub Al Marzouqi, Congruence, Universal.

مقدمة

يعدّ من أبرز الباحثين الذين اهتموا بقراءة ابن تيمية فلسفيًا، على قلة من اهتم به في هذا الجانب، أبو يعرب المرزوقي، ولا سيما في كتابه **تجليات الفلسفة: منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي**، الذي استشهد فيه بابن تيمية في ما يزيد على خمسين موضعًا، وفي كتابه **إصلاح العقل في الفلسفة العربية: من أرسطو وأفلاطون إلى ابن تيمية وابن خلدون**، الذي خصّصه لابن تيمية في الجانب النظري، وابن خلدون في الجانب العملي، بما هما غاية إصلاح العقل العربي في الفلسفة العربية في تاريخها الطويل، بحسب رأيه، حيث يَعدّ «فلسفتيهما» انقلابًا اسميًا في تاريخ الفلسفة العربية[1]؛ إلى جانب مواضع أخرى في عدد من مؤلفاته، لكن لب قراءة المرزوقي لابن تيمية هو في كتابيه المشار إليهما. لذا، سيكون عليهما الاعتماد في هذه الدراسة غالبًا.

نحاول في هذه الدراسة استجلاء طريقة المرزوقي في قراءته هذه، ونستحضر النصوص التي استشهد بها، ونعيد قراءتها في ضوء نصوص أخرى لابن تيمية، ونوازن بينها وبين استنتاجات المرزوقي، ونثير التساؤل بشأن فلسفة ابن تيمية؛ أكانت، كما استنتج المرزوقي، اسمية أصلاً، فضلاً عن أن تكون «انقلابًا اسميًا»؟ ونسعى للإجابة عن هذا السؤال.

أولًا: قصة الكلّي في الفلسفة وأساس المشكلة

تعود «الاسمية» Nominalism، من حيث هي مذهب فلسفي يَعدّ الكلّيات «أسماء» و«ألفاظًا» موجودة وجودًا ذهنيًا ولفظيًا فحسب، ولا وجود لها في خارج الأذهان، ولا قيام لها في عالم المُشخَّصات والأعيان[2]، إلى مشكلة «الكلّي» Universal في الفلسفة؛ أهو واقعي أم اسمي؟ ويمكن القول إن هذه المشكلة من أمهات المشكلات الفلسفية وأقدمها، بل هي من أسس الخلاف فيها، ولها آثارها الإبيستمولوجية والأنطولوجية في تاريخ الفلسفة عمومًا، والفلسفة العربية خصوصًا، التي أدّت إلى تعدّد المذاهب الفلسفية واختلاف مدارسها، مع ما يُبنى على ذلك من نتائج.

يوضح أبو يعرب المرزوقي «جذور» هذه المشكلة وتداعياتها، حين يصوّر «أزمة» الكلي الفلسفية بين السوفسطائية والأفلاطونية والأرسطية، بحسب ما تذهب إليه تلك المدارس في مفهومها له (الكلّي)،

(1) أبو يعرب المرزوقي، **تجليات الفلسفة العربية: منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي** (بيروت: دار الفكر المعاصر؛ دمشق: دار الفكر، 2001)، ص 19.

(2) للاستزادة، ينظر:

Jonathan Rée & J. O. Urmson (eds.), *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy*, 3rd (ed.) (London\ New York: Routledge, 2005), p. 270.

وتحديد طبيعته الإبيستمولوجية والأنطولوجية. ذاك أن السوفسطائيين Sophists يرون الكلّي حسّيًا موجودًا وجودًا واقعيًا، «له قيام خارج الذهن هو المحسوس»[3]، أما أفلاطون Plato (347-429 ق.م)، فيعد العقلي موجودًا عينيًا واقعيًا، «له قيام خارج الذهن هو غير المحسوس»[4]، وهنا اقترح أرسطو Aristotle (384-322 ق.م) حلاً وسطًا بين السوفسطائيين وأفلاطون؛ إذ «جعل هذا الكلي عامًا في الأذهان عقليًا، وخاصًا في الأعيان حسيًا»[5].

كان حل أرسطو الوسط هذا - كما يرى المرزوقي - «أبرز النتائج الإبيستمولوجية للدور الذي أدّاه مفهوم التناسب الرياضي والكلي المنطقي في الفلسفة القديمة وما تلاها من الفلسفات المؤلفة منها، خلال المرحلة الفاصلة بين أرسطو وبداية الفلسفة العربية»[6].

بهذا، «أصبح الكلّي، بما هو المعلوم معرفيًا، والقائم وجوديًا-طبيعيًا، محور كل تفكير علمي في المنطق والرياضيات [...] وكل تفكير فلسفي نظري في أسسهما الميتافيزيقية [...]»[7]، وبقي كذلك إلى لحظة صوغ هذه الإشكالية في الفلسفة العربية، التي تصدّى المرزوقي لعلاجها[8] ودرس منطق تاريخها من خلال منزلة الكلّي فيها «نقدًا للواقعية، وتأسيسًا للاسمية التي كانت غاية النهضة العربية الأولى، وبداية النهضة الثانية»[9].

نفهم من هذا أن «الاسمية» - كما يرى المرزوقي - هي غاية نهضة العرب الأولى وبداية نهضتهم الثانية، فكأن «نهضة العرب» - أولاً وثانيًا - منوطةٌ بالمذهب الاسمي في الفلسفة، وكأن المذهب الاسمي هو «سفينة النجاة» التي على العرب ركوبُها لينهضوا، أو لتستمر نهضتُهم، وهي لحمة «إصلاح العقل العربي» وسداه.

لئن تساءلنا عن النهضة العربية الأولى: ما هي؟ وعن النهضة العربية الثانية: ما هي؟ فلن نعدم إجابة من المرزوقي؛ فالنهضة الأولى تبتدئ منذ نشوء ما سمّاه أبو يعرب «الحنيفية المحدثة»، في مدوّنتها الأصلية - أي القرآن والحديث - إلى بلوغ غايتها (عبر جدلها الطويل مع الأفلاطونية المحدثة؛ أي عبر جدل الاسمية مع الواقعية اتصالاً وانفجارًا وانفصالاً) في فلسفة ابن تيمية في الجانب النظري، وابن خلدون في الجانب العملي، التي استغرقت، لتصل إلى هذه الغاية، ثمانية قرون[10]؛ أما النهضة الثانية فهي المرحلة التي «امتدت منذ استقلال مصر عن الإمبراطورية العثمانية، إلى اليوم»[11].

(3) المرزوقي، ص 15.

(4) المرجع نفسه.

(5) المرجع نفسه.

(6) المرجع نفسه، ص 11-12.

(7) المرجع نفسه.

(8) المرجع نفسه، ص 13-14.

(9) المرجع نفسه.

(10) أبو يعرب المرزوقي، **إصلاح العقل في الفلسفة العربية: من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون**، سلسلة أطروحات الدكتوراه 25، ط 3 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001)، ص 382، 387.

(11) المرجع نفسه، ص 384.

من هنا، ينص المرزوقي على أنَّهُ «ما لم نفهم لِمَ كانت فلسفتهما [أي ابن تيمية وابن خلدون] غاية النهضة الأولى، فلن نفهم لِمَ كانت بداية النهضة الثانية»(12).

الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة: صراعهما إلى بلوغ الغاية عند ابن تيمية

يُحدّد المرزوقي ما سمّاه «وضعية البداية»، أي لحظة «انطلاق» الجدلية الكبرى بين الأفلاطونية المحدثة، وما سمّاه «الحنيفية المحدثة»، من حيث التفاعل بين «مدوّنة الأفلاطونية المحدثة الهلنستية ومدوّنة الإسلام» (القرآن والحديث)(13)، بما هما مرجعا التعامل مع النظر والعمل في المجتمع الإسلامي(14)، سعيًا لـ «الوضعية الغاية [...] الاسمية العربية ببعدها النظري عند ابن تيمية، وببعدها العملي عند ابن خلدون»(15).

تكمن مشكلة الأفلاطونية المُحدَثة في أن «التأرجح الأرسطي بين واقعية المعقول الأفلاطوني، وواقعية المحسوس السوفسطائي، مكّن الفكر اليوناني من العودة، في الأفلاطونية المحدثة خاصة، إلى كلّي واقعي ألّه المُثُل الرياضية المنطقية، والقيم السياسية التاريخية [...]»(16).

في تعبير أوضح عن هذا الصدام بين الأفلاطونية المحدثة **Neoplatonism** والحنيفية المحدثة، يقول المرزوقي: «ولما كان أرسطو قد سعى إلى تنسيب شكل العلم، في صدامه مع أفلاطون (الاكتساب والتجربة ضد التذكر والفطرية)، مع الإبقاء على إطلاق المضمون (واقعية الكلي)، فإنه لم يستطع تجاوز عدم التوازن الأهلي لكل فلسفة، أعني ما يجعلها بالطبع أفلاطونية محدثة، ولما كان عيسى قد سعى إلى تنسيب مضمون العمل، في صدامه مع موسى (الروح ضد الحرف في الشرائع)، مع الإبقاء على إطلاق الشكل، فإنه لم يستطع تجاوز عدم التوازن الأهلي لكل دين، أعني ما يجعله بالطبع حنيفية محدثة»(17)، ليستنتج قائلاً: «وبمجرد تحقق الأفلاطونية المحدثة (أفلوطين)، والحنيفية المحدثة (محمد)، بات الصدام المطلق بين هذين الحلّين صدامًا لن ينتهي إلا بتجاوز ما في الحلّين من تناقض، كلاً على حدة، ثم في لقائهما: وذلك هو منطق حركية الفلسفة العربية»(18). ما يوحي بأن مشروع الأنبياء، كعيسى ومحمد - عنده - إنما هو محاولة لحل مشكلة «الكلي»، وأن الصراع بين الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة، هو صراع بين ما جاء به أفلوطين، وما جاء به محمد، في شأن الكلي. فرأس محمد برأس أفلوطين! ومشروع محمد في مقابل مشروع أفلوطين!

(12) المرجع نفسه، ص 387. وما بين معكوفين من الباحثين.

(13) الأقواس في النص المقتبَس ذاته.

(14) المرزوقي، **إصلاح العقل**، ص 17.

(15) المرجع نفسه.

(16) المرزوقي، **تجلّيات الفلسفة**، ص 14.

(17) المرزوقي، **إصلاح العقل**، ص 37. وما بين الأقواس هو في النص المقتبس ذاته.

(18) المرجع نفسه. وما بين الأقواس هو في النص المقتبس ذاته.

ويزداد هذا التعيين وضوحًا في عدّ المرزوقي القرآنَ والحديثَ هما مدوّنة «الحنيفية المحدثة»[19]، بما فيها من عقائد جوهرية - كما قال - لا يمكن التوفيق بينها وبين واقعية الكلي Realism؛ كحرية الفعل الإلهي كونيًا وأمريًا، وشخصية الروح وخلودها، وحدوث العالم وفنائه[20]، فالإسلام، إذًا (بناءً على تلك العقائد الجوهرية[21] التي لا يجد الباحثان أي علاقة لها بالكلّي)، لا يقول إن الكلي واقعي!

ولما لم يكن من شأن الدراسة البحث في سيرورة الفلسفة العربية، وما جرى بين مدارسها من اتصال وانفصال، وتصادم وانفجار، ولما كانت الدراسة معنيّة بالإجابة عن السؤال المطروح في عنوانها «هل كان ابن تيمية اسميًا؟»، فسينتقل البحث إلى صلب الموضوع؛ فما معنى أن يكون الكلّي واقعيًا أو اسميًا؟ وما آثار القول بواقعيته أو اسميته؟ وما آثار هذا القول أو ذاك معرفيًا وروحيًا، كما يرى المرزوقي؟

ثانيًا: واقعية الكلي وآثارها "السلبية" كما يفهمها المرزوقي

تبيّن في ما سبق معنى واقعية الكلي؛ محسوسًا سيّالًا متغيرًا باستمرار عند السوفسطائيين، وقائمًا بذاته مفارقًا غير محسوس عند أفلاطون، وعامًّا في الأذهان عقليًا، خاصًا في الأعيان، محايثًا حسيًا كما هو في نظر أرسطو؛ «فالمُثُل، منطقية كانت أو رياضية، ليست عند أرسطو إلا كليات جوهرية، فصلها أفلاطون عن تعينها الحسي، واعتبرها، بما هي مفارقة، عين قيام الموجودات العينية، وهي عنده [أي أرسطو] لا تنفصل عنها إلا منطقيًا لكونها متعيّنة فيها، بل هي عين تعينها. لكن الأجناس والأنواع، رغم كونها كليات، تظل عنده، بالمقابل مع الأعراض، جواهر وإن كانت جوهريتها تلك دون جوهرية الأعيان»[22].

إذًا، الكلي في نظر أرسطو، واقعي موجود حال كونه خاصًا في الأعيان حسيًا ومحايثًا لها، وهو، بهذا، ليس «العام» في مدلول اللفظ الذي يدل على الاشتراك اللفظي فحسب، بل هو «المتواطئ» حقًّا[23] وواقعًا، بمعنى تحقق تلك الصورة في الوجود[24].

من هنا، كان هذا التأرجح الأرسطي - كما سبق بيانه - سببًا في عودة الفكر اليوناني - في الأفلاطونية المحدثة - إلى «كلي واقعي ألّه المُثُل الرياضية المنطقية والقيم السياسية التاريخية». إذًا، من مقتضيات القول بواقعية الكلي؛ «تأليه» المثل الرياضية والقيم السياسية التاريخية، كما يستنتج المرزوقي.

(19) المرزوقي، **تجليات الفلسفة**، ص 20.

(20) المرجع نفسه.

(21) أما الروح فلا نص صريحًا البتّة يشير إلى أنها مفهوم كليّ، وأما العالَم فهو مجموعة من المعيّنات والمشخّصات والأشياء، وأما الفعل الإلهي فكل فعل إنما هو فعل جزئيّ، ويتساءل الباحثان ما علاقة هذه الأشياء التي سمّاها عقائد جوهرية، بالكليّ، سواء أكان واقعيًا (مفارقًا أو محايثًا) أم اسميًا.

(22) المرزوقي، **تجليات الفلسفة**، ص 15-16، وما بين معكوفين من الباحثين.

(23) يُعرّف الكلي المتواطئ في المنطق بأنه المفهوم الذي ينطبق على مصاديقه وأفراده بالتساوي، فليس هناك ماء هو أشدّ مائية من ماء آخر، وينطبق مفهوم المائية على المياه كلها بالتساوي. بخلاف الكلي المشكّك وهو الذي ينطبق على مصاديقه وأفراده، لكن بتفاوت، كمفهوم الضوء مثلًا، فقد يكون هناك ضوء أقوى من ضوء.

(24) المرجع نفسه، ص 18.

على هذا الأساس في فهم واقعية الكلي، ينطلق المرزوقي في تفريقه بين الكلّي الواقعي والكلّي الاسمي، وعلى هذا الأساس، يرى أن «الاختلاف الجوهري بين الواقعية النظرية والاسمية النظرية هو الاختلاف بين نظرية في المعرفة تطابق بين المنطقي والوجودي بتوسط نظرية الذاتي الضامن للضرورة والكلية، ونظرية في المعرفة تنفي ذلك التطابق بينهما»[25].

يعني هذا أن تحديد الكلي بمنزلة تكون فيها «طبيعة المعلوم بما هي طبيعة الموجود»، يقتضي حتمًا الاتحاد بين طبيعة المعقول النظري وطبيعة الموجود بما هو طبيعة، وهكذا يصبح هذا الاتحاد هو عين القول بجوهرية المعقول مفارقًا ومحايثًا، وهو ما يقتضي وحدة الطبيعة بين العقل والوجود[26]، وهذا ما يسمى «المطابقة».

تعني المطابقة أيضًا: «أن ما هو كائن ينقدّ إلى ما هو كائن بحق، وإلى ما هو بادٍ وكأنه كائن، ومن ثم فالكائن بحق مفهوم معياري من الكائن [...] إنه ما لا يهمله العلم الواقعي بوصفه ما منه تتكون الصفات المقومة، بخلاف ما يهمله بوصفه ما لا ضرر في عدم اعتباره، وهو ما يجعل التجريد من أجل العلم ليس مجرد وسيلة؛ بل هو معيار الفصل بين الوجود الحق والوجود الزيف»[27].

إذًا، البحث عن «الصفات المقومة» (تسمى أيضًا الصفات الذاتية، أو الذاتيات) للأشياء، هو من شأن القول بواقعية الكلي، حيث يُجرَّدُ من الأعيان «مشترك كلي»، قائم بها، وتشترك فيه ضرورة، وينطبق عليها. بهذا، فالقائل بالكلي الواقعي لا يتواضع معرفيًا، فيجعل من هذا المشترك المجرد ليس إلا وسيلة ذرائعية للعلم، قابلة للنقض في كل حين، بل هو يزعم أنه أدرك حقائق الأشياء ومقوّماتها الذاتية (أي ما به يكون الشيء هو هو)؛ فأدرك كنهها، واكتشفها في ذاتها، حتى غدا «معيارًا للفصل بين الوجود الحق والوجود الزائف».

هذا هو العلم «المزعوم» الذي تحوّل ميتافيزيقا، بدلًا من أن يكون فرضيات تُستعمل وسائل وإجراءات، بل جعل تلك الفرضيات هي عين قوانين الوجود[28].

بتعبيرٍ أصرحَ، يقول المرزوقي لإيضاح هذه الفكرة: «الواقعية التي تعتبر الكلي المعلوم طبيعةً للموضوع [وجوديًا]، أو مطابقًا لطبيعته [معرفيًا]، ترفع هذا العلم الذي هو ناقص بالطبع [...] إلى كمال مثالي لا وجود له، يجعل المعقول عين الموجود، فيتحوّل - من ثمّ - إلى معيار له [أي للموجود] ما دام قد صار مطابقًا لطبيعته الباطنة، وعندئذٍ يُصبح ما حصل لنا من علم - ما كنا لنغفل عن نقصه وجزئيته اللذين له بالطبع لولا واقعية الكلي - حقيقةً مطلقة كونه علمًا لأمور نزعم أنها ذاتية للموضوع المعلوم»[29].

(25) المرزوقي، **إصلاح العقل**، ص 265. والتشديد من الباحثين.

(26) المرجع نفسه، ص 15، هامش 4.

(27) المرجع نفسه، ص 42، والتشديد من الباحثين.

(28) المرجع نفسه، ص 42.

(29) المرجع نفسه، ص 265، وما بين معكوفين من الباحثين.

من هنا يرى المرزوقي أن هذه «المطابقة» أحالت العلم الإنساني الذي من طبعه أنه اجتهادي ناقصٌ أبدًا، إلى «علم مطلق»، أصبح معيِّرًا، بدلاً من أن يكون معيَّرًا[30]، أي بدلاً من أن يكون الموجود هو معيار علمنا، أصبح علمنا معيارًا للموجود[31].

أدّت تلك المطابقة أيضًا إلى نتائج مؤثرة في النظر والعمل، فمن نتائجها «الوثوقية» التي تؤدي، إضافة إلى «غلق العلم» و«تجميده»، حيث يفقد حركته وصيرورته، إلى «الاتحاد بين العلم والوجود»، فإذا هذا التصوّر الذي يجعل العلم مطابقًا للوجود، سواءٌ عند الله أم الإنسان، ينتهي إلى القول بـ «العلم اللدني والعصمة الإمامية والإنسان الكامل وعلم الغيب ... إلخ، من النظريات المجوهِرة للمدركات، كما هي في الذهن، فصار المعلوم من الموجود هو عين الموجود، وتطابق الأمران، فأَصبح في وسع الفيلسوف والمتصوّف أن يستعيض عن استكشاف المعطى الوجودي بلعبة تأويل لفظي المعطى الرمزي من المدونات المجموعة حول المعطى الوجودي، وذلك هو مصدر الجمود الميتافيزيقي في علم الطبيعة والجمود الميتاتاريخي في علم الشريعة»[32].

يؤدي القول بواقعية الكلي، بحسب هذا النص، إلى هذا «الجمود» الميتافيزيقي في علم الطبيعة، وإلى «الجمود» الميتاتاريخي في علم الشريعة، بل إلى دعوى عصمة «الإمام» بما هي عقيدة منحرفة ناتجة من القول بالكلي الواقعي.

ويؤكد المرزوقي أن هذا القول يجعل علم الطبيعة الرياضي والمنطقي «لا يستندان إلى نظرية في الرياضي والمنطقي [حال كونهما] أداتين إدراكيتين صائرتين، وإلى نظرية في الطبيعي [حال كونه] مدركًا صائرًا»[33]، ما أدّى إلى امتناع النشاط العلمي بما هو حركة تطويع للإدراك الرياضي والمنطقي ليلائم الطبيعي، وحركة تطويع للطبيعي ليلائم الإدراك الرياضي والمنطقي»، لتكون نتيجة هذا المذهب النهائية: تجميد المعطى العقلي، وتجميد المعطى الحسي[34].

ليس تاريخ الفلسفة العربية إلاّ «تاريخ المحاولات المولّدة للتاريخ الإنساني الحديث الذي ينقلنا من سيطرة أفلاطون وأرسطو وموسى وعيسى، إلى سيطرة النشاط العملي والنشاط النظري نفسيهما بما هما طليقان وذاتيّا التشريع، أي تاريخ التخلص من الفلسفة المجمّدة والدين المجمد اللذين جعلا من العلم والعمل الوهميين بديلاً من العلم والعمل التاريخيين»[35].

ذلك لأن واقعية الكلي في الأفلاطونية المحدثة أدّت لزومًا إلى «علم وعمل وهميين يقتلان العلم والعمل التاريخيين بما هما نشاط إنساني منظور ومتدرج الحصول»[36].

---

(30) المرجع نفسه، ص 175.

(31) المرجع نفسه، ص 189.

(32) المرجع نفسه، ص 74.

(33) المرزوقي، **تجليات الفلسفة**، ص 152، وما بين معكوفتين من الباحثين.

(34) المرجع نفسه.

(35) المرجع نفسه، ص 140.

(36) المرجع نفسه، ص 126.

وهكذا، «إذا جاء من يُبيّن أن معلوم النظر هو بدوره موضوع، وليس كليًا واقعيًا تخللت التاريخية الفلسفة حتى النخاع، وإذا جاء من يُبيّن أن علم العمل هو بدوره موضوع وليس كليًّا واقعيًّا تخللت التاريخية الدين حتى النخاع»[37].

هذا هو عمل ابن تيمية وابن خلدون، كما يرى أبو يعرب؛ إدخال «التاريخية» إلى النظر (الفلسفة) والدين (العمل)، بحيث يُصبح الدين والفلسفة كلاهما تاريخيين نسبيّين[38].

ثالثًا: اسمية ابن تيمية في عيون المرزوقي

كما تقدّم بيانه، يرى المرزوقي ابن تيمية اسميًا، بل هو صاحب «الانقلاب» الاسمي في الفلسفة العربية في الجانب النظري، تتوافر في «فلسفته» أركان المذهب الاسمي في الفلسفة. وفي هذا المبحث من الدراسة، سنذكر أهم أركان «فلسفة ابن تيمية الاسمية»، كما يراها المرزوقي، والنصوص التي اعتمدها ليصل إلى هذه النتيجة.

1. من الكلي الطبيعي إلى الكلي الوضعي الذريعي

نقد ابن تيمية المنطق الصوري والمنطقيين في كتابه الشهير **الرد على المنطقيين**، من حيث كون المنطق الصوري مقدّمة تأسيسية للعلم النظري، وفي مشروع ابن تيمية النقدي هذا يقول المرزوقي إن ابن تيمية «أدرك عدم التلاؤم بين العلم النظري ومقدمه التأسيسي، وأن المقدم الملائم للممارسة النظرية لا يكون إلا الاسمية النظرية الخالصة، أعني أن طبيعة الفعالية النظرية هي وضع النماذج الرمزية النظرية لا تعدو هذه المنزلة - أعني أنها لا يمكن أن تُعدّ طبائع لما هي نماذج له - وهي دائمًا تصورات سادة النظر أو أقويائه [...] ولم يكن بإمكانه أن يُحدّد هذه الطبيعة الاسمية الخالصة للفعالية العلمية النظرية لو لم يفهم الفصل بين الماهية والوجود، مما يجعل الأولى - من حيث هي غير الثاني - مجرد اختراع إنساني [...] وإذًا، فطبيعة العلم النظري نفسها انتقلت من علم الطبائع ذاتها، إلى ذريعة النماذج النظرية، ومن نشاط المعرفة الساعية إلى إدراك طبيعة الوجود، إلى نشاط المعرفة الساعية إلى وضع علامات للتمييز بين الموجودات ليكون القول حولها ممكنًا، من دون الزعم بأن ذلك علم للطبائع في ذاتها»[39].

بل إن «هذا التناقض أو عدم التلاؤم بين العلم وما بعده التأسيسي هو المصدر الرئيسي لنقد ابن تيمية الموجّه إلى النظرية الفلسفية التي يعتبرها قد جوهرت المخترعات الاسمية، واعتبرتها طبائع للأشياء، في حين أنها مجرد موضوعات ذريعية لا تتجاوز وظيفتُها المعرفية وظيفة الأسماء»[40].

وهكذا، أساس الانقلاب الاسمي التيمي، في نظر المرزوقي، هو تلك النقلة الكبرى للكلّي من كونه طبيعيًا، ومن حيث كون الكليّات علمًا بطبائع الأشياء، إلى كون الكلّي لا يعدو أن يكون مواضعات

(37) المرزوقي، **إصلاح العقل**، ص 36.

(38) المرجع نفسه.

(39) المرجع نفسه، ص 105-106.

(40) المرجع نفسه، ص 173.

وأسماء وألفاظًا، اخترعها الإنسان ليكون الحديث عن الأشياء ممكنًا، وبهذا «بعد زوال واقعية الكلي النظري والكلي العملي، فإن الكلي بضربيه يصبح أمرًا وضعيًا غير طبيعي، فلا يختلف عندئذ النظري عن العملي؛ إذ كلاهما مجرد مواضعة إنسانية»[41].

أفاد المرزوقي هذا الاستنتاج من نصّين لابن تيمية في كتابه السالف الذكر (**الرد على المنطقيين**)، أما أولهما فقول ابن تيمية: «وحينئذ فيقال: كون العلم بديهيًا أو نظريًا هو من الأمور النسبية الإضافية، مثل كون القضية يقينية أو ظنية؛ إذ قد يتيقن زيد ما يظنه عمرو، وقد يَبْدَهُ زيدًا من المعاني ما لا يعرفه غيره إلا بالنظر، وقد يكون حسيًا لزيد من العلوم ما هو خبري عند عمرو، وإن كان كثير من الناس يحسب أن كون العلم المعين ضروريًا أو كسبيًا أو بديهيًا أو نظريًا هو من الأمور اللازمة له، بحيث يشترك في ذلك جميع الناس وهذا غلط عظيم وهو مخالف للواقع»[42].

أما النص الثاني الذي اعتمد عليه المرزوقي في كون الكليّات وضعية ذريعية، فهو قول ابن تيمية في الماهيّة، إذ يقول: «كلامهم إنما يستلزم ثبوت ماهية في الذهن لا في الوجود الخارجي، وهذا لا نزاع فيه ولا فائدة فيه؛ إذ هذا خبر عن مجرد وضع واختراع؛ إذ يقدر كل إنسان أن يخترع ماهية في نفسه غير ما اخترعه الآخر»[43].

وكذا نصه في فائدة الحدّ المنطقي، وأنه ليس إلا من قبيل وضع الأسماء للمسمَّيات للتمييز لا للتصوير؛ إذ يقول: «وهذا يحصل بالحدود اللفظية تارة، وبالوصفية أخرى. وحقيقة الحد في الموضعين بيان مسمى الاسم فقط، وتمييز المحدود عن غيره لا تصوير المحدود. وإذا كان فائدة الحد بيان مسمى الاسم، والتسمية أمر لغوي وضعي، رجع في ذلك إلى قصد ذلك المسمى ولغته، ولهذا يقول الفقهاء من الأسماء ما يعرف حده باللغة ومنه ما يعرف حده بالشرع ومنه ما يعرف حده بالعرف. ومن هذا تفسير الكلام وشرحه إذا أريد به تبيين مراد المتكلم؛ فهذا يبنى على معرفة حدود كلامه، وإذا أريد به تبيين صحته وتقريره فإنه يحتاج إلى معرفة دليل صحة الكلام، فالأول فيه بيان تصوير كلامه، والثاني بيان تصديق كلامه.

وتصوير كلامه كتصوير مسميات الأسماء بالترجمة تارة لمن يكون قد تصور المسمى ولم يعرف أن ذلك اسمه، وتارة لمن لم يكن قد تصوّر المسمى، فيشار له إلى المسمى بحسب الإمكان، إما إلى عيّنة، وإما إلى نظيره، ولهذا يقال الحد تارة يكون للاسم وتارة يكون للمسمى».

غير أن كل ما سبق من النصوص لا يفيد أن ابن تيمية يذهب إلى «عدم المطابقة» بين الذهني والعيني، وبين الكلي والجزئي، وسيأتي الحديث عن هذا تفصيلاً، ببيان نصوص أشد دلالةً على خلاف ما يريده المرزوقي مما لا يمكن تأويله إلا بتكلّف شديد.

---

(41) المرجع نفسه، ص 116.

(42) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحرّاني، **الرد على المنطقيين** (لاهور: إدارة ترجمان السُنّة، 1976)، ص 13.

(43) المرجع نفسه، ص 67.

لأن المرزوقي ينفي مطابقة ما في الأذهان لما في الأعيان نفيًا قاطعًا، ولأنه يرى أن الكليات ما هي إلا أسماء وألفاظ ذريعية، من أجل إمكان التعامل مع العلوم لا أكثر؛ فهو يمضي أبعد من هذا، فيصرّح بلا مواربة أن «الحقيقة المطلقة ما هي إلا وهم»[44]. وبناء على هذا، «فالمطابقة الوجودية ممتنعة فعلاً»[45]. وأن من يقول بها فهو يقول بإمكانها وهمًا[46]، وهي لا تصح معيارًا، إن قلنا بها، إلا بالنسبة إلى الله تعالى[47]. وبهذا فلا أحد يمكنه أن يقطع بعلم أي شيء، إلا إذا ادّعى الألوهية. ولسنا ندري أكان المرزوقي غير قطعي حين «جزم وقطع» أن الحقيقة المطلقة ليست إلا وهمًا من الأوهام؟

2. نفي طبائع الأشياء ونفي السببية

إذا كان ابن تيمية ينفي الكلي الطبيعي، ويقول بالكلي الوضعي الذريعي، وإذا كانت نتيجة عمله هي أن «طبيعة العلم النظري نفسها انتقلت من علم الطبائع ذاتها إلى ذريعة النماذج النظرية»، فهو ينفي العلم بطبائع الأشياء، وينفي مطابقة العلم لما في الخارج، كما سيأتي، وهو ينفي، في الحصيلة، السببية.

ما فعله ابن تيمية، كما يرى المرزوقي، هو إفقاد الفاعلية النظرية دورها الأنطولوجي الذي كان منسوبًا إليها، أي «مطابقة علم الإله وعمله[48]، ومن ثم طبائع الأشياء وقيمها الذاتية»[49]. وهو (أي ابن تيمية)، إذًا، أبقى للإنسان «هامشًا من الفعالية في النظر والعمل اللذين ليسا مردودين إلى طبائع الأشياء وقيمها في ذاتها»[50]، فما النظريات إلا كالعمليات «مخترعات إنسانية لا تعبّر عن طبائع الأشياء، بل عن خطة تصورية للتعامل النظري مع الأشياء»[51]، بخلاف الواقعية التي تظن أن «الكلي المعلوم والمعمول طبائع وقيم ذاتية للموجودات الطبيعية والمدنية»[52].

ليس هذا فحسب، بل إن المرزوقي يرى أن «السببية تستند إلى نظرية الطبائع أو الكلي المحايث بما هو (ذات – جوهر) فاعل»[53]. ذاك أن «طبائع الأشياء وقيَمها الذاتية فهي من الغيب الذي لا يعلمه إلا الله، وتلك هي المقابلة الجوهرية بين الاسمية والواقعية»[54]. ما يلزم منه أن ابن تيمية ينفي السببية كذلك،

(44) أبو يعرب المرزوقي، **نقد الميتافيزيقا بين الغزالي وابن رشد** (تونس: الدار المتوسطية للنشر، 2007)، ص 18.

(45) أبو يعرب المرزوقي، **شروط نهضة العرب والمسلمين** (دمشق: دار الفكر؛ بيروت: دار الفكر المعاصر، 2001)، ص 211.

(46) المرجع نفسه.

(47) المرجع نفسه، ص 232.

(48) ذاك أن المرزوقي يرى أن العلم بحقائق الأشياء، والعلم بطبائعها، إنما هو من علم الغيب الذي لا يعلمه إلا الله، كما سبق بيانه، وكما سيأتي.

(49) المرزوقي، **إصلاح العقل**، ص 109.

(50) المرجع نفسه، ص 114.

(51) المرجع نفسه، ص 117.

(52) المرجع نفسه، ص 119.

(53) المرزوقي، **تجليات الفلسفة**، ص 371.

(54) المرجع نفسه، ص 507.

بحسب فهم المرزوقي، وإن لم يصرّح ابن تيمية بذلك، ولم يأت المرزوقي بأي نص يفيد نفي ابن تيمية العلم بطبائع الأشياء، ولا نفي السببية، إلا تلك النصوص التي نقلناها آنفًا.

يُستفاد مما سبق، نفي المرزوقي علم الإنسان بطبائع الأشياء البتّة؛ لأن هذا - كما يرى - من الغيب الذي لا يعلمه إلا الله. إذًا، حقائق الأشياء لا يمكن الإنسان معرفتها ولا العلم بها؛ وهذا هو معنى نفي المطابقة في نظره.

فما العلم بطبائع الأشياء، وما معرفة الحقائق، وما القول بالسببية، إلا دعاوى تعود إلى القول بالكلي الواقعي، بما هو مثبت للكلي الطبيعي المحايث للأشياء المعيّنة خارج الذهن.

3. نفي المطابقة بين ما في الأذهان وما في الأعيان

إذا كان ابن تيمية قد نفى الكلي الطبيعي، بحسب ادعاء المرزوقي، وإذا كان قد نفى العلم بطبائع الأشياء، ونقل الكليّات من كونها طبائع ذاتية، إلى كونها نماذج وألفاظًا وأسماء ذريعية، فهو ينفي مطابقة ما في الأذهان لما في الأعيان، كما يستنتج المرزوقي، أي ينفي انطباق المعاني الذهنية الكلية على الأشياء المشخّصة المعيّنة في خارج الذهن (الواقع).

ذاك «أن مقابلة الذريعي للواقعي هي إذًا مقابلة تُحدّد منزلة الكائن العلمي بالإضافة إلى الموجود: الأول [أي الذريعي]، يعتبره مجرد اختراع إنساني وذريعة لمعرفة الموجود، أي للتعامل معه فهمًا وفعلاً، والثاني [أي الواقعي]، يعتبره عين طبيعة الموجود وليس مجرد ذريعة. لذلك يؤول الموقف الأول إلى اعتبار العلم دائمًا مجرد محاولات للاقتراب من الوجود لا توصف بالصدق ولا بالكذب، بل بالجدوى وعدمها في تحقيق الفهم والفعل، ويؤول الثاني إلى اعتبار العلم متراوحًا بين الصدق والكذب، وهو، عند الصدق، مطابق لطبائع الأشياء، وعند الكذب مجرد وهم [...]»(55).

إذًا، عدُّ العلم مراوحًا بين الصدق والكذب القائمين على مطابقة ما في الخارج أو عدمها، إنما هو من مقولات الواقعية. ولأن ابن تيمية - كما يستنتج أبو يعرب - اسميّ يقول بالكلي الذريعي الوضعي لا الكلي الطبيعي المطابق فهو، حتمًا، ينفي المطابقة.

ويستدل المرزوقي على نفي ابن تيمية للمطابقة بهذا النص الذي «انتقاه»، وهو قوله: «ولكن المعاني الكلية العامة المطلقة في الذهن، كالألفاظ المطلقة والعامة في اللسان، وكالخط الدال على تلك الألفاظ، فالخط يطابق اللفظ، واللفظ يطابق المعنى، فكل من الثلاثة يتناول الأعيان الموجودة في الخارج ويشملها ويعمها، لا أن في الخارج شيئًا هو نفسه يعم هذا وهذا، أو يوجد في هذا وهذا، أو يشترك فيه هذا وهذا، فإن هذا لا يقوله من يتصور ما يقول: وإنما يقوله من اشتبهت عليه الأمور الذهنية بالأمور الخارجية، أو من قلّد بعض من قال ذلك من الغالطين فيه»(56).

(55) المرزوقي، **إصلاح العقل**، ص 150.

(56) أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق محمد رشاد سالم، ج 1، ط 2 (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، 1991)، ص 216-217.

موطن استدلال المرزوقي من هذا النص هو، كما يقول، «الترتيب المقلوب الذي يورد عليه ابن تيمية العلاقة بين الدال والمدلول، إذا قورن بترتيب الفلاسفة المعهود، فالمعاني الكلية تقاس على الألفاظ العامة في اللسان، وعلى الخط الدال على الألفاظ، وليس كما هو الشأن عند الفلاسفة، حيث يُقاس الخط على اللفظ، واللفظ على المعنى في النفس، والمعنى في النفس على ما في الوجود». ثم إن «المقارنة بين المعاني والألفاظ والخطوط، لا تتعلق بالمطابقة بينها، بم بينها وبين ما في الخارج، بل يضرب تناولها لما في الخارج، فيقول: 'فالخط يطابق اللفظ، واللفظ يطابق المعنى'، ثم يقف؛ وكان عليه، لو كان حتى تصورانيًا، فضلاً عن وصفه بالواقعية، أن يضيف 'والمعنى يطابق الوجود'، وغياب هذه المطابقة عنده أصبح بديله: 'فكل من الثلاثة يتناول الأعيان الموجودة في الخارج ويشملها ويعمّها': يتناول - يشمل - يعم»[57].

إذًا، اعتماد المرزوقي كله في فهم عدم قول ابن تيمية بالمطابقة في هذا النص «المنتقى»، هو أن ابن تيمية عكس التشبيه؛ فبدلاً من أن يقول: فالخط يطابق اللفظ، واللفظ يطابق المعنى، والمعنى يطابق الوجود؛ وجدناه يقول: المعاني كالألفاظ، والألفاظ كالخط، فالخط يطابق اللفظ، واللفظ يطابق المعنى، ثم سكت، ولم يذكر الوجود. وسكوته هذا عدّه المرزوقي «دليلاً صريحًا» على أنه لا يقول بالمطابقة.

ستأتي مناقشة هذا الاستدلال، وما سبقه، في المبحث المقبل.

رابعًا: هل كان ابن تيمية اسميًا؟

يُستنتج مما سبق: أن المرزوقي يرى أن ابن تيمية ينفي الكلي الطبيعي، وينفي العلم بطبائع الأشياء، وينفي السببية بحكم تعلّقها بطبائع الأشياء، وينفي المطابقة بين ما في الأذهان وما في الأعيان.

في هذا المبحث من الدراسة، نناقش المرزوقي في استنتاجاته تلك، معتمدَين على نصوص أشدّ دلالة على خلاف فهمه، فنبيّن أنه قام فيها بالانتقاء والتأويل؛ إذ النصوص التي انتقاها لا تدلّ صراحة على ما يريد إلا بغير قليل من التأويل، مع ضربه الذكر صفحًا عن نصوص كثيرة لابن تيمية تُخالف فهمه واستنتاجاته.

إثبات ابن تيمية للكلي الطبيعي وتقريره العلم بطبائع الأشياء والسببية

بتتبع أقوال ابن تيمية واستقرائها استقراءً تامًا، أو شبه تام، نجده يوافق أرسطو تمام الموافقة في جعل «الكلي عامًا في الأذهان عقليًا، وخاصًا في الأعيان حسيًا»[58]، بحسب تعبير المرزوقي، حذوك القذة بالقذة، ولابن تيمية نصوص كثيرة في ما تروم الدراسةُ إثباته، غير أنه لا يمكن الإتيان بها كلها في هذا المقام الذي يقتضي الإيجاز، وبحسبنا بعض الأمثلة.

(57) المرزوقي، **إصلاح العقل**، ص 178.

(58) المرجع نفسه.

أ. من قال إن الكلي الطبيعي موجود في الخارج معيّنًا لا شركة فيه فكلامه صحيح:

في هذا يقول ابن تيمية: «ومعلوم أن المطلق لا بشرط - كالإنسان المطلق لا بشرط - يصدق على هذا الإنسان وهذا الإنسان، وعلى الذهني والخارجي، فالوجود المطلق لا بشرط يصدق على الواجب والممكن، والواحد والكثير، والذهني، والخارجي، وحينئذ فهذا الوجود المطلق ليس موجودًا في الخارج مطلقًا بلا ريب.

ومن قال: إن الكلي الطبيعي موجود في الخارج، فقد يريد به حقًا وباطلًا، فإن أراد بذلك أن ما هو كلي في الذهن موجود في الخارج معينًا: أي تلك الصورة الذهنية مطابقة للأعيان الموجودة في الخارج، كما يطابق الاسم لمسمّاه، والمعنى الذهني الموجود الخارجي، فهذا صحيح»[59].

هذا بالضبط هو عين مذهب أرسطو الذي يقرر أن الكليّ موجود في الأذهان عامًا كليًا، ولكنه موجود في الأعيان خاصًا جزئيًا. وفي هذا النص يصرّح ابن تيمية بالقول بالمطابقة وإمكانها، أي مطابقة المعنى الذهني للموجود الخارجي. صحيح أن ابن تيمية ينفي وجود (كليّ) في الخارج، لكنه لا ينفي وجود الكلي في الخارج، لا بمعنى كونه كليًا، بل بوجوده خاصًا جزئيًا في عالم الأعيان والمشخّصات، ولا ينفي المطابقة، ولا ينفي العلم بحقائق الأشياء وطبائعها.

ب. لا ينازع أحد من العقلاء في صحة القول إن وجود الكلي في الخارج إنما هو وجود أفراده ومعيّناته وأن المطلق في الأذهان يطابق الأفراد في الأعيان:

قال ابن تيمية: «ومعلوم إنه إذا أريد بوجود الكلي في الخارج وجود أشخاصه لا ينازع فيه أحد من العقلاء»[60]. وهذا أيضًا هو عين قول أرسطو كما نقله المرزوقي.

وقال كذلك: «وإذا قيل: الكلي الطبيعي في الخارج، فمعناه أن ما هو كلي في الذهن هو **مطابق** للأفراد الموجودة في الخارج مطابقة العام لأفراده، والموجود في الخارج - معيَّنًا - مختص، ليس بكلي أصلًا، لكن فيه حصة من الكلي»[61].

صحيح أن ابن تيمية يقرر أن الموجود مطلقًا بشرط الإطلاق موجود في الأذهان، لكنه لا ينفي البتة أن هذا المطلق «منطبق» على ما في الأعيان، فيقرر أن «المطلق لا يكون مطلقًا إلا في الأذهان، لا في الأعيان، والله تعالى هو الخالق للأمور الموجودة في الأعيان والمعلم للصور الذهنية المطابقة لما في الأعيان»[62]. ويثبت أن العقليات هي أمور كلية «مطابقة لأفرادها الموجودة في الخارج»[63].

(59) ابن تيمية، **درء التعارض**، ج 1، ص 290.

(60) المرجع نفسه، مج 2، ص 21.

(61) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص 135.

(62) المرجع نفسه، ص 153.

(63) المرجع نفسه، ص 309.

يزيد هذا المعنى بيانًا، فيقول كذلك: «فإن ما في النفس صفة قائمة بها لا يكون في الخارج، وإنما المراد أن يوجد في الخارج ما يطابقه، بحيث يكون ذلك المعنى الكلي الذهني متناولاً له»(64).

قال أيضًا: «قد عُرِفَ أنه إذا أطلق الأسماء، فالمراد مسمّياتها التي جُعِلت الأسماء دالةً عليها، وإذا كتبت الأسماء، فالمراد بالخط ما يراد باللفظ. فإذا قيل لما في الورقة: هذه الكعبة من الحجاز، فالمراد المُسمّى بالاسم اللفظي الذي طابقه الخط.

مثل هذا كثير يعرفه كل أحد، فإذا قيل لما في النفس: ليس بعينه هو الموجود في الخارج، فهو بهذا الاعتبار، أي: ما تصوّرته في النفس موجود في الخارج، لكن يطابقه مطابقة المعلوم للعلم.

فإذا قيل: الكلي الطبيعي في الخارج، فهو بهذا الاعتبار، أي: يوجد في الخارج ما يطابقه الكلي الطبيعي، فإنه المطلق لا بشرطٍ، فيطابق المعينات بخلاف المطلق بشرط الإطلاق، فإن هذا لا يطابق المعينات»(65).

وها هو ابن تيمية يُصرّح بمطابقة الكلي الطبيعي للموجود الخارجي مطابقة العلم للمعلوم، وهذا في الكلي الطبيعي (أي الكلي لا بشرط الإطلاق، بعكس الكلي بشرط الإطلاق، فهذا لا يكون إلا في الذهن بلا إشكال)، وأن هذا يعرفه كل أحد.

ج. إذا قصد بالكلي الطبيعي أن الطبيعة التي يجردها العقل كلية توجد في الخارج معينة فهذا صحيح:

يقول ابن تيمية: «فإذا قيل: الكلي الطبيعي موجود في الخارج، وأريد به: أن الطبيعة التي يُجرّدها العقل كلية توجد في الخارج ولا توجد فيه إلا معيّنة فهذا صحيح»(66).

د. الأسباب مؤثرة وقد خلقها الله مؤثرة، فهي لا تفعل وحدها، بل الله تعالى يفعل بها لا عندها، كما يقول الأشاعرة:

يقول ابن تيمية: «وأما الأسباب المخلوقة كالنار في الإحراق، والشمس في الإشراق، والطعام والشراب في الإشباع والإرواء ونحو ذلك، فجميع هذه الأمور سبب لا يكون الحادث به وحده، بل لا بد من أن ينضمَّ إليه سبب آخر، ومع هذا فلهما موانع تمنعهما عن الأثر، فكل سبب موقوف على وجود الشروط وانتفاء الموانع، وليس في المخلوقات واحد يصدر عنه وحده شيء»(67).

(64) ابن تيمية، **درء التعارض**، ج 5، ص 124.

(65) أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية، **منهاج السنة النبوية**، تحقيق محمد أيمن الشبراوي، مج 5 (القاهرة: دار الحديث، 2004)، ص 236.

(66) ابن تيمية، **درء التعارض**، مج 3، ص 333.

(67) **مجموعة فتاوى شيخ الإسلام**، اعتنى بها وخرج أحاديثها عامر الجزّار وأنور الباز، ط 2، مج 8 (المنصورة: دار الوفاء، 2000)، ص 82.

هذا ما أكّده ابن تيمية طويلاً: أن تلك الأسباب هي وسائل ووسائط لفعل الله تعالى، فالله تعالى «يفعل بالأسباب»، كما يقول ابن تيمية، بخلاف الذين قالوا إن الله يفعل عندها[68].

إن «أهل الهدى والفلاح» عند ابن تيمية هم الذين يؤمنون بأن الله «خالق كل شيء، وربه ومليكه، وما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، وهو على كل شيء قدير، وأحاط بكل شيء علمًا، وكل شيء أحصاه في إمام مبين».

ويضيف: «ومع هذا فلا ينكرون ما خلقه الله من الأسباب التي يخلق بها المسببات، كما قال: ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ﴾ (الأعراف: 57)، وقال تعالى: ﴿يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ﴾ (المائدة: 16)، وقال تعالى: ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا﴾ (البقرة: 26)، فأخبر أنه يفعل بالأسباب»[69].

هـ. من أنكروا السببية والقوى والطبائع أضحكوا الناس على عقولهم وقدحوا في العقل والدين:

يقول ابن تيمية: «الالتفات إلى الأسباب شرك في التوحيد، ومحو الأسباب أن تكون أسبابًا، نقصٌ في العقل، والإعراض عن الأسباب بالكلية قَدْح في الشرع، ومجرد الأسباب لا يوجب حصول المسبب، فإن المطر إذا نزل وبذر الحب لم يكن ذلك كافيًا في حصول النبات، بل لا بد من ريح مُرْبِيَة بإذن الله، ولا بد من صرف الانتفاء عنه، فلا بد من تمام الشروط، وزوال الموانع وكل ذلك بقضاء الله وقدره، وكذلك الولد لا يولد بمجرد إنزال الماء في الفرج، بل كم من أنزل ولم يولد له، بل لا بد من أن الله شاء خلقه فتحبل المرأة وتربّيه في الرحم، وسائر ما يتم به خلقه من الشروط وزوال الموانع»[70].

يقول ابن تيمية أيضًا: «قال بعض الفضلاء: تكلم قوم في إبطال الأسباب والقوى والطبائع، فأضحكوا العقلاء على عقولهم». ثم يُضيف في نقده أولئك الذين ينكرون السببية والطبائع: «ثم إن هؤلاء يقولون: لا ينبغي للإنسان أن يقول: إنه شبع بالخبز، وروي بالماء، يقول: شبعت عنده ورويت عنده، فإن الله يخلق الشبع والريّ ونحو ذلك من الحوادث عند هذه المقترنات بها عادة، لا بها». ويكمل معلقًا: «وهذا خلاف الكتاب والسُنّة»[71].

الحاصل أنه يؤكد أن الله ربط بين الأسباب ومسبّباتها «ربطًا محكمًا»[72]، ويُهاجم الجهمية ومن وافقهم الذين ألغوا ونفوا الحكمة والتعليل والغاية ويردّ عليهم، في مواطن عدة[73].

(68) المرجع نفسه، مج 3، ص 76.

(69) المرجع نفسه.

(70) المرجع نفسه، مج 8، ص 44.

(71) المرجع نفسه، ص 85.

(72) المرجع نفسه، ص 236.

(73) ينظر، على سبيل المثال: المرجع نفسه، ص 90.

و. عموم الأمم تعرف الحقائق:

لئن كان ابن تيمية يعيب المنطق الصوري في أشياء، من جهة التصور، ومن جهة التصديق، فإنه لا يُلغي مطابقة ما في الأذهان لما في الأعيان، ولا يلغي معرفة الحقائق - بخلاف فهم المرزوقي - فيقرر في كتاب **الرد على المنطقيين** (وهو الكتاب عينه الذي «انتقى» المرزوقي منه شذرات من النصوص غير الدالّة إلا بغير قليل من التأويل البعيد)، أنه «كانت الأمم قبلهم [أي المنطقيين] تعرف حقائق الأشياء بدون هذا الوضع، وعامة الأمم تعرف حقائق الأشياء بدون وضعهم»(74). وأن «جماهير العقلاء من الأمم يعرفون الحقائق من غير تعلم منهم لوضع أرسطو»(75).

خلاصة واستنتاج: ملامح قراءة المرزوقي لابن تيمية

بعد ما تقرر بيانُه، وما اتضح مما نقلناه عن ابن تيمية وبنصوص أوضح دلالةً على مراده، نجد من الملائم أن نسرد ملامح قراءة أبي يعرب المرزوقي لابن تيمية، ونبيّنها في ما يأتي.

1. التوظيف الأيديولوجي

بتوسّل التكتيكات الآتية: الانتقاء، وضعف الاستقراء، والتأويل البعيد.

أما الانتقاء وضعف الاستقراء، فقد بنى المرزوقي نظريته كلها في اسمية ابن تيمية على «بضعة نصوص» تحتمل أكثر من معنى، بل إنه يعترف بوضوح أنه لم يَسْتَقْرِ آراء ابن تيمية استقراءً تامًا، بل بنى نظريته كلها على «إشارات» لا أكثر، فيقول عن النظرية «الاسمية» (التيمية): «فهذه النظرية لم يعرضها صاحبها عرضًا نسقيًا، بل أتت في شكل إشارات خاطفة واستطرادية»(76)، مغفلًا نصوصًا أخرى أَصرح وأوضح تخالف تلك «الإشارات الخاطفة والاستطرادية» التي بنى عليها المرزوقي بنيانه، والتي نقلنا طرفًا منها. كما أن من أراد إثبات أي نظرية لأي مفكّر معتمدًا على إشارات خاطفة واستطرادية؛ أمكنه هذا. ومن هنا، فهي ليست قراءة معرفية، بل هي، كما هو واضح، قراءة تعسفية.

وأما التأويل البعيد، فيتجلّى في النص التيمي الذي وظّفه المرزوقي، والذي استدلّ فيه بالترتيب المقلوب، في جعل المعاني الكلية العامة المطلقة في الذهن، كالألفاظ المطلقة والعامة في اللسان، وكالخط الدالّ على تلك الألفاظ، كما يعبّر ابن تيمية؛ ذاك أن تشبيه هذا بذاك، كتشبيه ذاك بهذا، لا يُعدّ دليلًا قطعيًا يوثّق به على أن المراد هو نفي المطابقة، وقد أوردنا أكثر من نصّ يصرح فيه ابن تيمية بالمطابقة تصريحًا؛ ما يدلّ على أن المرزوقي اعتمد على التأويل البعيد من أجل أن يثبت نظريته، ولا يخفى ما في هذا من قسر للنص على ما ليس صريحًا فيه.

تشير هذه التكتيكات إلى «توظيف أيديولوجي» لنصوص ابن تيمية، تصدر عنه أحكام «قاسية» ضد من يخالفون هذه النظرية «الاسمية». فنجد المرزوقي يصف من يخالف «المذهب الاسمي» في الفلسفة،

(74) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 28.

(75) المرجع نفسه.

(76) المرزوقي، **إصلاح العقل**، ص 268.

الذي يراه جوهر «الحنيفية المحدثة» (أي الإسلام)، بأنهم: «متكبرون لظنهم الوجود منحصرًا في الإدراك، وهم منافقون لكونهم لا يصرحون بذلك إلا إذا فضحتهم شطحات بعض الصوفية، وهم جاهلون لظنّهم ظنونهم طبائع الأشياء وقيمها الذاتية، وليست مجرد اجتهادات نظرية وعملية، وهم كافرون، أي ناكرون للحقيقة المتمثلة في استحالة المطابقة[77] بين الرب والمربوب»[78]. ومثل هذه التصنيفات لا يصدر عن قراءة معرفية لا تتولى إعطاء قيمة دينية وإيمانية، ولا قيمة أخلاقية. بل تصدر عن قراءة «أيديولوجية»، «تعسفية»، تعتمد التصنيف الأيديولوجي على أساس القرب من الأيديولوجيا والبعد عنها.

2. عدم التفريق بين مقام النقض والدفاع والرد، ومقام التقرير والادعاء والإثبات

إذ استقى المرزوقي نصوصه من كتابين من كتب ابن تيمية، وكلاهما في الردّ على الخصوم: كتاب **الرد على المنطقيين**، وكتاب **درء تعارض العقل والنقل**، من دون أن يفرّق بين «مقام التقرير»، و«مقام الرد» (ونقلنا، للمفارقة، نصوصًا أخرى ومن الكتابين ذاتهما أوضح في الدلالة على فهم ابن تيمية للكلي، ما يخالف استنتاجات المرزوقي). ذاك أنه عُرف في التراث أن من أراد الردّ على الخصوم ردّ عليهم بأي دليل ممكن، وبأي وسيلة يجدها، حتى لو كانت تخالف منهجه الاعتقادي ذاته.

نضرب على هذا مثالين:

الأول: هو ما سلكه أبو حامد الغزالي في نقضه الفلاسفة، نعني كتابه **تهافت الفلاسفة**؛ إذ يقول في نصه الشهير المعروف: «ليُعلم أن المقصود تنبيه من حسُن اعتقاده في الفلاسفة، وظن أن مسالكهم نقية عن التناقض، ببيان وجوه تهافتهم، فلذلك أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم إلا دخول مطالب منكر، لا دخول مدع مثبت. فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعًا بإلزامات مختلفة، فألزمهم تارة مذهب المعتزلة وأخرى مذهب الكرامية؛ وطورًا مذهب الواقفية، ولا أنهض ذابًا عن مذهب مخصوص، بل أجعل جميع الفرق إلبًا واحدًا عليهم، فإن سائر الفرق ربما خالفونا فى التفصيل، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين، فلنتظاهر عليهم فعند الشدائد تذهب الأحقاد»[79].

فالغزالي هنا لا يلتزم منهج الأشاعرة في الرد على الفلاسفة، بل يأخذ بأدلة جميع الطوائف الإسلامية، التي يخالفها؛ وذلك لأن مقام النقض والرد والإلزام مختلف عن مقام التقرير والإثبات، فيلجأ المجادِل إلى دليل مخالفيه ليردّ على خصمه، لأن المهم عنده هو نقض كلام الخصم لا إثبات شيء آخر. وهذا مسلك أيديولوجي لا مسلك معرفيّ.

الثاني: هو مسلك ابن تيمية نفسه في كتابه **منهاج السنة النبوية** الذي يوضح منهجه في الرد، فيقول: «وإذا كان المقصودُ نَصْرَ حق اتَّفَقَ عليه أهل الملة أو ردَّ باطل اتفقوا على أنه باطلٌ نُصِرَ بالطريق الذي

(77) نذكر هنا أن المرزوقي يتعمّد ذكر المطابقة بين الرب والمربوب على أساس أن دعوى أن العقل الإنساني قابل لمعرفة طبائع الأشياء هي - في فكر المرزوقي - دعوى اطّلاع الإنسان على الغيب، وهذا من خصائص الله، كما سبقت الإشارة إليه.

(78) المرزوقي، **تجليات الفلسفة**، ص 527.

(79) أبو حامد الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا، ط 4 (القاهرة: دار المعارف، 1966)، ص 82-83.

يفيد ذلك وإن لم يستقم دليله على طريقة طائفة من طوائف أهل القبلة بُيِّنَ كيف يمكن إثباته بطريقة مؤلَّفة من قولها وقول طائفة أُخرى؛ فإنّ تلك الطائفة أن توافق طائفةً من طوائف المسلمين خيرٌ لها من أن تخرج عن دين الإسلام»[80].

وفي هذا بيان أن ابن تيمية يردّ على خصومه بأي دليل توافر لديه، وكان خصومه في كتابه **الردّ على المنطقيين** هم المناطقة والفلاسفة الذين يخالفهم في منهج الاستدلال وفي نتائجه. ولا يعبّر ردّه بالضرورة عن اقتناعه الشخصي؛ لأن الهدف هو الإبطال، لا إثبات شيء آخر.

3. الإسقاط

إذ يؤكّد المرزوقي أن ما وصل إليه الغرب من التنوير سبقهم المسلمون إليه في «الحنيفية المحدثة» عن طريق الثورة النقدية التيمية والخلدونية، فيسقط مفاهيم حديثة على واقع قديم، كمثل من يقول مثلاً إن الدولة الأموية كانت دولة قومية، أو من يقول إن الدولة البويهية كانت دولة ديمقراطية، أو من يزعم أن ثورة الزنج كانت ثورة بروليتارية ...إلخ. وتلك كلها مواقف أيديولوجية، لا مواقف معرفية.

في هذا يقول المرزوقي: «قد كان الفلاسفة يعتقدون أمرين لم يعد أحد يصدق بهما إلا إذا كان جاهلاً بالفكرين الفلسفي والديني الحديثين:

الأول: هو أن للعقل القدرة على إدراك حقائق الأشياء بإطلاق، ومن ثم فالعلم الذي في الذهن ليس فيه مخالفة لموضوع في العين إلا بسبب الخطأ الإنساني الذي يمكن تجاوزه، ومن ثم معرفة حقائق الأشياء كما هي في ذاتها؛ فلا يبقى لمفهوم الغيب معنى ويصبح أصحاب هذا الرأي قادرين على الكلام في كل شيء كلامًا وثوقيًا هو عين الفكر الديني المتخلف الذي نهى عنه القرآن وهم يتصورون أنفسهم ثائرين عليه.

والثاني: هو أن السبيل إلى ذلك هي الانطلاق من حقائق أولية هي جوهر العقل أو مبادئه التي تطابق قوانين الوجود في ذاته، إن الغيرية الوجودية لم تكن واردة عندهم ومن ثم فالحقائق الأولية - ومنها مبادئ العقل - ليست إلا مجرد مواضعات إنسانية لبناء الأنساق المعرفية التي هي مجرد أدوات للتعامل مع اللامتناهي المجهول بالطبع في الظاهرات التي تتلقاها حواسنا»[81].

ويتابع: «وهذان الأساسان صارا بعد الثورة النقدية، وخاصة بعد الثورة على محاولات إصلاح الفلسفة النقدية لترميم حلولها، أصبحا معتبرين عند كل الفلاسفة والعلماء مجرد حكمين مسبقين لم يعد أحد يقبل بهما حقائق مطلقة حتى وإن كان أحد لا يشك في أنهما صالحان للعمل الفكري بعد التسليم بأنهما مواضعات تصورية».

ثم يقول: «وقد اكتشف الفكر الغربي الحديث بعد النقد وهاء الحجتين بفضل الثورة النقدية وما بعدها،

(80) ابن تيمية، **منهاج السنة**، مج 1، ص 205.

(81) أبو يعرب المرزوقي، **الجلي في التفسير**، مج 3 (تونس: الدار المتوسطية للنشر، 2010)، ص 34.

وهذا الاكتشاف متأخر بالقياس إلى ما حصل في الفكر النقدي الإسلامي منذ القرن الثامن - الرابع عشر، فقد كان الفكر العربي الإسلامي أدرك وهاء هذا كله منذ القرن الرابع عشر في بدايته من منطلق نقد الفلسفة النظرية (ابن تيمية) وفي غايته من منطلق نقد الفلسفة العملية (ابن خلدون)، ولم ينتظر لا النقد الكنطي ولا ما بعده»[82].

بل إن المرزوقي ليذهب إلى أبعد من هذا؛ فيقول إن فكر المتكلمين «لم يسمُ إلى ما وصل إليه [أي ابن تيمية] من فهم عميق للثورة القرآنية التي يتمنّى جلّ مفكري الغرب التنويريين تحقيق ما يقرب منها للرفع من منزلة الإنسان وتحريره من سلطان الكهان»[83].

أي إن ما وصل إليه ابن تيمية بفكره لم يصل إليه حتى مفكرو الغرب التنويريون الذين كانوا يدعون إلى تفكير الإنسان تفكيرًا حرًا بلا وصاية من أحد، في حين كان ابن تيمية - شأنه شأن غيره من علماء الطوائف الإسلامية - يحثّ على عقوبة المبتدع (المخالف) بمختلف أنواع العقوبات[84].

وبعد؛ يبدو للباحثَين، بعد هذه الرحلة الموجزة، أن قراءة المرزوقي لابن تيمية لم تكن قراءة «معرفية» تهدف إلى مقاربة آراء ابن تيمية مقاربة موضوعية، بل لا تخلو من أن تكون قراءة «أيديولوجية»، تهدف ربما إلى «خطف» ابن تيمية من أيدي الإسلاميين، أو ترجو أن يكون الدين (الوحي) مجرد فلسفة «اسمية». وبغض النظر عن أهداف تلك القراءة، فإن الوسيلة لم تكن معرفيّة، بل كانت أيديولوجية انتقائية لا تعبّر تعبيرًا دقيقًا عن نظرية ابن تيمية في الكليّ، مفارقًا كان أم محايثًا، ولا تعبّر عن نظريته في الطبائع، ولا في السببية، ولا في سائر أركان المذهب الاسمي في الفلسفة التي نسبها المرزوقي إليه، على النحو الذي أوضحته الدراسة.

المراجع References

العربية

السمهوري، رائد. **نقد الخطاب السلفي ابن تيمية نموذجًا**. دبي: دار مدارك، 2012.

المرزوقي، أبو يعرب. **إصلاح العقل في الفلسفة العربية: من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون**. ط 3. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001.

________. **تجليات الفلسفة العربية: منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي**. بيروت: دار الفكر المعاصر؛ دمشق: دار الفكر، 2001.

(82) المرجع نفسه. وما بين الأقواس هو من عند المرزوقي.

(83) أبو يعرب المرزوقي، **حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة: قراءة نقدية لأسس الفكر الكلامي، وبعض أنصاره الجدد** (تونس: الدار المتوسطية للنشر، 2008)، ص 164. وما بين معكوفين من الباحثين.

(84) لبيان موقف ابن تيمية من الآخر غير المسلم والآخر المسلم، ينظر: رائد السمهوري، **نقد الخطاب السلفي ابن تيمية نموذجًا** (دبي: دار مدارك، 2012)، الفصل الأول من الكتاب.

________. شروط نهضة العرب والمسلمين. دمشق: دار الفكر؛ بيروت: دار الفكر المعاصر، 2001.

________. نقد الميتافيزيقا بين الغزالي وابن رشد. تونس: الدار المتوسطية للنشر، 2007.

________. حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تونس: الدار المتوسطية للنشر، 2008.

________. الجلي في التفسير. مج 3. تونس: الدار المتوسطية للنشر، 2010.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام. الرد على المنطقيين. لاهور: إدارة ترجمان السنّة، 1976.

________. درء تعارض العقل والنقل. تحقيق محمد رشاد سالم. ط 2. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، 1991.

________. منهاج السنة النبوية. تحقيق محمد أيمن الشبراوي. مج 5. القاهرة: دار الحديث، 2004.

الغزالي أبو حامد. تهافت الفلاسفة. تحقيق سليمان دنيا. ط 4. القاهرة: دار المعارف، 1966.

مجموعة فتاوى شيخ الإسلام. اعتنى بها وخرج أحاديثها عامر الجزار وأنور الباز. ط 2. مج 8. المنصورة: دار الوفاء، 2000.

الأجنبية

Rée, Jonathan & J. O. Urmson (eds.). *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy*. 3rd (ed.). London\ New York: Routledge, 2005.

ترجمة: حامد فضل الله | Hamid Fadlallah*
فادية فضة | Fadya Fadda**

ديمقراطية ما بعد الهُوية لأوليفر فلوغل - مارتينزين

Democracy after Identity by Oliver Flügel–Martinsen

ملخص: تناقش هذه الدراسة العلاقة بين الهويات الجماعية وإقصاء الآخر. وتتعامل مع تاريخ الأفكار الذي تناول مسألة الهوية الجماعية، وشيوعها في صيغ مكيّفة بحسب السياقات التاريخية الواقعية في كل مرة. وتُبيّن الدراسة جانبَ التمييز وما يُحيط بمفهوم الهويات الذاتية في المعنى المعرفي وما تجلبه معها من عمليات الإقصاء وسيرها، وتساوق ذلك مع علاقات الهيمنة، وأسباب النجاح العابر الحدود الوطنية الذي تشهده ظاهرة الشعبويين اليمينيين وأحزابها، وقدرتها على تسويق أفكار تضامن اجتماعي قومي محدود، وهياكل الهوية الجماعية وأشكال الاستبعاد المرتبطة بها وبالآخر، وكيفية استغلال خيبة آمال الطبقات الاجتماعية الهشّة في سياسات العدالة الاجتماعية.

كلمات مفتاحية: الهوية، المفهوم، الإقصاء، الشعبوية، التهميش.

Abstract: This study discusses the relationship between collective identities and the exclusion of the other. It deals with the history of ideas and its handling of the issue of collective identity as it forcefully surfaced in accordance with actual historical contexts on every occasion. The study explains the distinction in the context of the concept of self–identities in the epistemological sense, and how this carries with it processes of exclusion, which operate consistently with hegemonic relations. It also examines the causes which lie behind the transnational success of right–wing populism and its parties, and its ability to market ideas of limited social national solidarity, structures of collective identity, associated forms of exclusion of the other, and how they exploit the disenchantment of the precarious social classes in politics of social justice.

Keywords: Identity, Concept, Exclusion, Populism, Marginalization.

* طبيب اختصاص وناشط حقوقي. عضو مؤسس لمنظمة حقوق الإنسان في الدول العربية (أومراس) في ألمانيا، وعضو في مؤسسة ابن رشد للفكر الحر في ألمانيا. كاتب وقاصّ. تتركز كتاباته على قضايا الهجرة والاندماج في المجتمع الألماني.

Specialist medical doctor and rights activist, Fadlallah is a founding member of Arab Organization for Human Rights (AOHR) Germany, and a member of the Ibn Rushd Fund for Freedom of Thought in Germany.His writings focus on migration and social cohesion in Germany.

** تعمل في مجال الهجرة واللاجئين، وتهتم بالترجمة وكتابة الأبحاث والدراسات المتعلقة بهذا الشأن في ألمانيا، لديها الكثير من الترجمات المنشورة، إضافة إلى عدد من الدراسات باللغة الألمانية. عضو في مؤسسة ابن رشد للفكر الحر في ألمانيا.

Fadda works in in the field of migration and refugees and is interested in translation and writing on these issues in Germany. She has published studies and translated numerous works into German. She is a member of the Ibn Rushd Fund for Freedom of Thought organization in Germany.

تستحضر النظرة التي تنطلق من تشخيص الحاضر، صورةَ العودة إلى ما يُعتقد أنه جرى التغلّب عليه؛ إذ يبدو أن كل تلك الأشكال التي تحطّم مسارُها في أواخر القرن التاسع عشر تعاود الظهور لتقود إلى الهاوية في القرن العشرين: القومية المتطرفة، ورُهاب الأجانب، والمُغالاة الشوفينية. لكن لا ينبغي للمرء أن يخلط بين الحاضر والماضي، على الرغم من أن الماضي يمكن أن يكون مفيدًا تمامًا لاستكشاف الحاضر. وينطبق هذا أيضًا على العلاقات الحالية بين الهُويات الجماعية، وما تفهمه بوصفه الآخر الذي يقابلها، واستبعاد الآخر في أحايين كثيرة.

إذا نظر المرء مرة أخرى إلى تعامل تاريخ الأفكار مع العلاقة بين الهوية الجماعية والآخر الخاص بها، يمكنه أن يتذكر بسهولة لوحة بول كلي **Paul Klee**[(1)] (1879-1940) الملاك الجديد **Angelus Novus** كما وصفها فالتر بنيامين[(2)] الذي يُؤوّل «الملاك الجديد» باعتباره ملاكًا للتاريخ، ينظر بعيون مرتاعة ومفتوحة إلى الوراء، إلى التاريخ الذي صوّره فريدريش هيغل[(3)] بوصفه مذبحة ويبثّ الرعب؛ إذ تمنحنا شواهد تاريخ الأفكار على العلاقة بين إحالات الجماعة على ذاتها والآخر الذي تُقصيه، أكثر من ذلك، رؤيةً واسعةً عن الأغوار الحقيقية لتاريخ الأفكار. ذلك أن المرء إذا تمعّن فيها، فإنّ ما سيظهر، باعتباره شيئًا يحتاج إلى التفسير، لن يكون التمجيد الجماعي للذات والإقصاء العنصري العنيف في أغلب الأحيان للآخر، بل الاستثناءات التي تخرج عن هذه القاعدة. إنّ الأشكال الأساسية لهذه الظاهرة لا تزال مطروحة منذ القدماء، وتطفو من جديد في صيغ مكيّفة بحسب السياقات التاريخية الواقعية في كل مرة. ومنذ أرسطو، لا تزال هناك أشكال جوهريّة داخلية وخارجية عن استبعاد الآخر، ونشير هنا إلى التمييز بين اليونان والبرابرة[(4)]، وبين الحر والعبد[(5)]، أو أيضًا بين الرجل والمرأة[(6)]. إن هذا التمييز يؤكد نفسه بلا شك، إنه تأسيسي بالمعنى المعرفي: إنّ الهويات الذاتية، مثل الكثير من الكيانات الأخرى، تظهر أول مرة، أو تُعاد إلى العالم من خلال عمليات الإقصاء. ومن ثمّ، فإنّ التحديد والتمييز بما هما كذلك، ليسَا المشكلة في حد ذاتها؛ فهما يخلقان مساحات ويصنعان أيضًا عالمًا من التنوع. ففي رحاب هذا العالم ينتج كلّ منهما شيئًا مختلفًا. والمشكلة على الأرجح، كما تؤكد ذلك نصوص كثيرة من تاريخ الأفكار، أننا لا نكاد نجد تمييزًا لا يتمظهر فيه الشكل المزدوج الذي يتضمن تقديرًا لجانب معيّن من الاختلاف من جهة، وفي الآن نفسه حطًّا من قيمة الجانب الآخر من جهة أخرى.

---

(1) رسّام ألماني ولد في سويسرا، تراوح أفكاره بين السريالية والتعبيرية والتجريدية، قدّم إلى الفن التشكيلي أسلوبًا معاصرًا في الرسم. (المترجم)

(2) Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in: Gesammelte. Schriften, vol. I. 2 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980), p. 697.

(3) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986), p. 35.

(4) Aristoteles, «Politik,» in: Aristoteles, *Philosophische Schrift*, Eugen Rolfes (ed.), vol. 4 (Hamburg: Meiner, 1995), p. 1252.

(5) Ibid.

(6) Ibid.

أضاف جاك دريدا، بشكل مؤكد، إلى تاريخ الفلسفة – من خلال عمليات الاستنطاق التفكيكية التي قام بها حين كتب أن التميز الذي يبدو أول وهلة – أن له معنًى معرفيًّا في المقام الأول، يسير جنبًا إلى جنب مع علاقات الهيمنة، من حيث إنه يسعى إلى تثبيت هيمنة الجانب المفضّل للتميز على الآخر المقابل له، أو حتى تشكيله[7]. وتؤدي الأفكار المنتقدة هذه الأنماط القمعية من تشكيل الآخر دورًا أساسيًا، على سبيل المثال، في نظرية الجندر لجوديث بتلر[8]، أو في الخطابات ما بعد الكولونيالية[9].

إنّ الخطاب الليبرالي، في نشوة نصره التاريخي المزعوم، خصوصًا في أواخر القرن العشرين، كان قد كبت باستمرار مثل هذا التميز وما يرتبط به من إقصاءات، ليبقى بعيدًا عن الأنظار. لكن اختماره تواصل تحت السطح، حيث أولاه بعض المؤلفين، مثل جاك رانسيير Jacques Ranciere وشانتال موف Chantal Mouffe، بعضًا من الاهتمام في مجالات واسعة من النظرية السياسية والفلسفة، وأشارا منذ تسعينيات القرن الماضي، وأوائل العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، إلى أن تفوّق معنى الإجماع الليبرالي في الديمقراطيات التمثيلية على النمط الغربي سوف يؤدي إلى تقوية المواقف القومية اليمينية التي يمكن أن تقدم نفسها بديلاً من الهيمنة الليبرالية[10]. وهو ما يقومون به الآن بنجاحات مرعبة، إلى جانب تلك الإحالات الشوفينية إلى الذات وأشكال الإقصاء المعادية للأجانب، تلك التي كان يُعتقد أنه جرى تجاوزها، لتُصبح مرة أخرى جزءًا مرئيًّا من الخطاب السياسي العمومي. وفي أكثر بلدان الاتحاد الأوروبي، مثل المجر وبولندا ومؤخرًا النمسا، اتجاه نحو البرامج الحكومية. وعندما يُحتفى بهذه الأشكال من السيطرة المشحونة بالعواطف، في البرلمانات، وتُميّز التصريحات الرقمية التي لا حصر لها لرئيس الولايات المتحدة الأميركية الحالي، فإنّه ما عاد هناك، كما يمكن ملاحظته في الوقت الحاضر، أيّ فرصة لأن يتوقّف أمر انتشارها بين شرائح كبرى من السكان. لذلك، ليس من المستغرب من منظور اجتماعي الحديث عن نزعات «تقهقر الحضارة إلى الخلف في المجتمعات الغربية»[11].

---

(7) Jacques Derrida, *Randgänge der Philosophie* (Wien: Passagen, 1999), pp. 13–29.

(8) Judith Butler, *GenderTrouble: Feminism and the Subversion of Identity* (London/ NewYork: Routledge, 2015).

(9) قارن مثلًا بـ:

Gayatri Chakravorty Spivak, *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation* (Wien: Passagen, 2008); Edward Said, *Orientalismus,* 4th ed. (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2014).

(10) قارن مثلًا بـ:

Jacques Roncière, *Das Unvernehmen: Politik und Philosophie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002); Chantal Mouffe, *Das demokratische Paradox* (Wien: Passagen, 2008).

(11) Oliver Nachtwey, «Über regressive tendenzen in westlichen gesellschaften,» in: Heinrich Geiselberger (ed.), *Die große regression: Eine internationale debatte über die geistige situation der zeit* (Berlin: Suhrkamp, 2017), pp. 215–231.

مع ذلك، فإن مفهوم الحضارة هو أيضًا جزء من عملية إقصائية: تلك التي ترسم حدود الغرب المتحضر المميزة له من غيره، تُنشئ الأساس المعياري للاستغلال الاستعماري وممارسات القمع، ينظر:

Stuart Hall, «Der Westen und der Rest,» in: Stuart Hall, *Rassismus und kulturelle identität*, Ausgewählte Schriften & Ulrich Mehlem (ed. & trans.), vol. 2 (Berlin: Suhrkamp, 1994), p. 167.

تحاول هذه الدراسة فتح آفاق نقدية بشأن العلاقة بين الهويات الجماعية وإقصاء الآخر. في الخطوة الأولى سوف يتعلق الأمر باستكشاف إمكانات تفكيك عمليّة إقصاء الآخر، وسيتم ذلك من خلال عقد مناظرة مع وهم الشعب عن هُويته المتطابقة مع ذاته. وتتمثل الخطوة الثانية في تتبع الدوافع العميقة التي يمكن أن تفسّر لماذا عرفت أشكال الإقصاء حاليًا هذه الانتعاشة العنيفة. وهنا تبرز مسؤولية التصدي لمطالب العدالة على المستوى العالمي من ناحية، وآليات مواجهة الخوف من الذات التي نراها في الآخر من ناحية أخرى.

وهم الشعب بشأن هويته الذاتية

تعرّضت المنهجيات النقدية الجينالوجية والتفكيكية في المناظرات العامة والعلمية في الفترة الأخيرة إلى تهمة تأجيج سياسات تعبوية شعبوية لـ «الحقيقة ما بعد الواقعية» **Postfaktisch**. وأثار مايكل هامب هذا الاعتراض ضد ما يُسمى اليسار العلمي الثقافي[12]، بحسب وصفه، ومن منظور واقعية فلسفية جديدة، كما اتهم بول بوغوسيان من منظور العلوم الاجتماعية والإنسانية البنائية، بالخوف من الحقيقة التي تؤدي في رأيه إلى نسبية غير مسؤولة[13]. وخلافًا لهذه الشكوك العامة، من السهل أن نُظهِر في الموضوع الحالي أن أدوات مثل الجينالوجيا لميشيل فوكو أو التفكيك عند دريدا، والإِجراءات المرتبطة بها أيضًا، ملائمة تمامًا لبدء حركة مراجعة نقدية محكمة[14] تُبطِل أساسًا جوهريًا مثل فكرة الهوية الثابتة لشعب يؤكد من خلالها هويته الجماعية، وهي فكرة في المقام الأول ذات أهمية كبرى للسياسات الشعبوية اليمنية.

إذا انطلقنا من رؤية فوكو المتمثلة في أن محتوى أنساق المعرفة وحقيقتها باعتبارها خطابات، التي ترسّخت كيقين معرفي، تنبع من هياكل السلطة المهيمنة، عندئذٍ يمكن إخضاع هذه اليقينيات إلى استجواب جينالوجي، بدلاً من زعم ثباتها عبر الأزمان، ويمكن اعتبارها نتائج نظرية للصراعات الدائرة بشأن سلطة التفسير[15]. يمكن أيضًا القيام بإيماءات غير مطروقة، مع استراتيجيات دريدا التفكيكية التي سنعود إليها عند الحديث عن تفكيك الهوية الوطنية.

في البداية، أريد أن أؤكد أن هناك تعتيمًا مُريبًا يُعرض عن إظهار أن هناك اختلافًا مهمًا يُميّز ما بين

(12) Michael Hampe, «Katerstimmung bei den pubertären theoretikern,» *Die Zeit*, 15/12/2016, accessed on 4/12/2019, at: http://bit.ly/34PcZuL

(13) Paul Boghossian, *Angst vor der wahrheit: Ein plädoyer gegen relativismus und konstruktivismus* (Berlin: Suhrkamp, 2013).

(14) أهمية موقف فوكو ودريدا وآخرين، والمواقف ذات الصلة بفلسفة سياسية نقدية، أنها شرحت هذا على نطاق واسع، في:
Oliver Flügel–Martinsen, *Befragungen des politischen* (Wiesbaden: Springer 2017).

(15) توجد نسخة مختصرة من هذا الخطاب النظري ومعطى برنامج علم الوراثة (الجينالوجي)، ينظر في محاضرة فوكو الافتتاحية في الكلية الفرنسية:
Michel Foucault, *Die ordnung des diskurses*, Walter Seiter (trans.) (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991).

المواقف النقدية المتشككة والادعاءات الشعبوية التعبوية لـ «المزاعم عن حقائق ما بعد واقعية»[16] Postfaktizitätsbehauptungen، بوجود ثوابت ما عادت قابلة للجدل.

في حين أن الأخيرة تخلص إلى نتيجة بطريقة غير متأملة، حيث إن ادعاءاتهم بعدم وجود حقيقة قائمة على أساس علمي، لا تترك مساحة للتشكيك فيها، في حين تؤدي استراتيجيات الجينالوجيا والتفكيكية إلى التزام شامل للتساؤل النقدي الذي يشمل دائمًا استجوابًا بالانعكاس الذاتي للفرضيات الخاصة والسلوك الشخصي. ويُرفض هذا النقد الذاتي التأملي، عادة، من الحركات الشعبوية. ولذلك يظهر تباين هنا، لماذا الادعاء أن التشكيك في الحقيقة يُعزّز خطابات (الحقائق ما بعد الواقعية) Postfaktische Diskurse، وهذا ليس سببًا واهيًا فحسب، بل وسيلة قوية تقود إلى تشويه النقد الفاعل ضد الادعاءات الشعبوية لـ «الحقائق ما بعد الواقعية» الراسخة.

إن الهُوية واحدة من أقوى المكوّنات الجماعية حاليًا، وتُصوّر الشعب باعتباره مجموعة وطنية يمكن تحديدها بإحكام وتؤدي إلى تشديد مطلب إقصاء أحدٍ أو آخرين، في الوقت التي تظهر فيه الحركات السياسية الشعبوية اليمينية مدافعًا، بثقة عالية بالنفس، عن القيم الوطنية والهوية الثقافية القومية، ونقاطًا مرجعية ثابتة للهوية المشتركة الموجّهة ضد الآخرين. ولا يقود هذا الأمر إلى فتح مجال جدلي فحسب، بل من الملحّ التأكيد أن هذه مجرد أوهام، في أحسن الأحوال، تقود للأسف في وسائط الإعلام المتعددة إلى تكرار التهديدات بعنف بلاغي في الخطاب السياسي؛ ونتيجة لذلك، زيادة كبرى في الكثير من جرائم العنف ضد مخالفي الرأي والمهاجرين. بالطبع، لا يمكن اشتقاق التبرير المعياري لمثل هذه الأفعال التي تجلّت مؤخرًا على اعتبارها بأي حال من الأحوال مقاومة من الشعبويين والمتطرفين اليمينيين.

في تاريخ الفكر، تبدو فكرة الشعب الذي يُمارس سيادته على أي حال منذ البداية، مقولة Kategorie؛ أي تبدو تصنيفًا عامًا غير محدد، وظهور الشعب بصفته كيانًا جماعيًا يُقرر مصيره بنفسه ديمقراطيًا، ومن ثمّ كيانًا جماعيًا ذا سيادة، فكرة تعود تاريخيًا، كما تُبيّن أبحاث كلود لوفور بشأن الديمقراطية والسياسة[17]، إلى استيعاب البشر من خلال التجربة العملية للتوافق الطبيعي للأشياء (من دون تدخل الفعل الإرادي): إن الحقبة الديمقراطية، بحسب قناعة لوفور، هي حقبة تُزال فيها المرجعيات الثابتة. وهكذا يمكن فهم الديمقراطية باعتبارها ردة فعل على إدراك أنّ العالم الذي نعيش فيه يجب أن ينتج ويُشكّل، وأنه ليس، بطبيعة الحال، مسألة مُدرَجة في نظام ثابت وملزِم معياريًا[18]. إنّ

(16) الادعاءات المتجاوزة للحقائق Postfaktizität، هذه الكلمة اختيرت في عام 2016 من لجنة تحكيم مجمع اللغة الألمانية Gesellschaft für deutsche Sprache (GfdS) في فيزبادن. وهي ترجمة عن الكلمة الأميركية-الإنكليزية Post truth مرحلة ما بعد الحقيقة، حيث تركز هذه الكلمة على تغيير سياسي عميق. وتشير إلى ثقافة سياسية تسبغ العواطف على الجدال السياسي والاجتماعي بشكل متزايد، بعيدًا عن الحقائق، وتعتمد في الخطاب السياسي على منهج تأجيج عاطفي للمخاوف، والاستعداد لتجاهل الحقائق وقبول حتى الأكاذيب الواضحة لأنه يحيل الحقيقة إلى مسألة ثانوية الأهمية، مقارنة بالعواطف. ليس ادعاء الحقيقة، بل إعلان «الحقيقة المتصوّرة».

(17) Claude Lefort, *Essais sur le Politique: XIXe–XXe siècles* (Paris: Seuil, 1986).

(18) Claude Lefort, *Le Temps présent* (Paris: Belin, 2007), pp. 461–469.

مكان السلطة - التي عبّرت عن نفسها تاريخيًا بوحشية من خلال قطع رأس النظام الملكي المادي والرمزي في وقت واحد خلال الثورة الفرنسية - يبقى شاغرًا في العصر الديمقراطي، بمعنى أنه لا يمكن الاحتفاظ به إلا بشكل مؤقت ويبقى حينها أيضًا موضوع خلاف مستمر[19]. لكن مع إدراك فقدان اليقين والفراغ في مكانة السلطة، وحتمية مرافقته بتغيير الجماعة الشعبية، يتوافق هذا باعتباره جانبًا آخر مع إغراء استعادة هذه الهوية المنقسمة للتشكيلة التعددية المنتشرة، كبنية شعبية موحدة. ومن ثم، فإنّ تجربة التوافق الحديثة في العصر الديمقراطي هي منذ البداية انزعاج من عدم اليقين، وتُغذّيها المحاولات الكثيرة لتجاوز تجربة عدم اليقين هذه. يصف لوفور القرن العشرين، ناظرًا إلى الشعب كلّه، كيفية محاولات المطامح الاستبدادية محاصرة الشعب من أجل تجاوز التغييرات الديمقراطية. ولذلك ليس من الصعب، في ضوء تشخيص لوفور أيضًا تفسير القوميات الشعبوية اليمينية التي أُعيد تفعيلها في الوقت الحالي، فهذه القوميات مدفوعة بالرغبة في تأسيس وحدة موثوق بها، حيث يثير سؤال بناء التنوّع مرارًا وتكرارًا: من، أو ما، هو الشعب الديمقراطي، ليصبح موضوعًا لنزاع ديمقراطي.

إذا أخذ المرء بجدّية أفكار لوفور لتفكيك نقاط ثابتة كيقين، فسرعان ما سيتضح أن مثل هذه الآمال في تأسيس وحدة صلبة لجماعة، يجب أن تبقى في نهاية المطاف بلا أساس. ولذلك، لأن هناك جدلًا دائمًا يأتي به التنوع، بدلًا من الوحدة المرغوب فيها، فإن محاولات إنشاء هوية موحَّدة للشعب في صيغة المفرد، لا يمكن إلا أن تتخذ شكلًا عنيفًا: وبما أنهم لا يجدون شيئًا مماثلًا؛ لذلك يمكنهم، فحسب، اللجوء إلى الوسائل القسرية لبناء الهوية من خلال استبعاد الآخر. ومع عدم إمكان سلخ الطرف الآخر عن الشعب الديمقراطي بطبيعته المتعددة الوجوه والمتغيرة باستمرار، فإن محاولات إقامة وحدة من الهوية الجماعية للشعب، تُصاحبها أعمال استبعاد عنيفة، وفي حالات قصوى أيضًا، الإبادة الوحشية للآخر. ولذلك ليس من قبيل المصادفة أن تمارس القوميات العنف ضد أولئك الذين هم شهود على التغيير الديمقراطي المستمر للشعب، ومطالبتهم بالانتماء إليه. إذا تابع المرء هنا الاعتبارات التي استخدمها رانسيير للرؤية السياسية[20] - يظهر الخلاف بشأن تفسير من، أو ما، هو الشعب الديمقراطي - فإن الكفاح الحاسم لأولئك الذين يجدون أنفسهم في وضع تاريخي معيّن بصفتهم أجزاءً يدركون أنهم ذوات وليسوا مجرد أجزاء، وأنهم يدخلون في صراع سياسي لتشكيل العالم بهدف توزيع مختلف للأدوار، وهكذا، يمتد خيط أحمر لنضالات الحركة العمالية للمشاركة السياسية، مع المطالب النسوية من أجل حقوق سياسية متساوية، ليصل اليوم إلى كفاح المهاجرين. وهذا يعني أنّ على هؤلاء الفاعلين (التاريخيين)، مع غياب الحقوق السياسية، أو تقليصها، توحيدَ الجهد ليصبحوا جزءًا من عملية صنع القرار السياسي الجماعي للبلدان التي يعيشون ويعملون فيها.

هذا ممكن من خلال التشكيك في البنية الإقصائية للهويات الجماعية وإظهارها كحدث توافقي، حيث يؤكد رانسيير هذا الادعاء التوافقي تمامًا، مثلما يؤكده لوفور. وهو يؤدي دورًا حاسمًا في نظريته بشأن

(19) Ibid.

(20) Jacques Rancière, *Aux bords du politique* (Paris: Gallimard, 2004), pp. 112–125.

نزاع غير المشاركين في القرار السياسي، لأن قواعد معيّنة وما تحمله من إدراك للهويات الجماعية التوافقية، يمكن أن يتم التشكيك فيها من أي شخص بصرف النظر عمّن هو.

في الإمكان القول مع رانسيير، إن النزاع السياسي - الديمقراطي من أجل تنظيم العالم، يمكن أن يكون قائمًا، فحسب، لأن الهويات الجماعية وما تحملها من قواعد مصوغة بالتوافق، وإن أساس السياسة هو في الواقع ليس أكثر من مواضعة يتفق عليها كطبيعة، إنها بسبب غياب جوهري يأخذ بوضوح أحد الخيارات الممكنة Kontingenz لأي نظام اجتماعي. توجد السياسة، ببساطة لأنه لا يوجد نظام اجتماعي قائم في الطبيعة، ولا قانون إلهي يحكم المجتمعات البشرية(21).

كي تكون قادرًا على التشكيك في يقين الهويات الجماعية، يجب أولًا تقديم إثبات حدوثها. تقدم هنا استراتيجية دريدا للاستجواب التفكيكي دلائل حاسمة تقودنا إلى الأطروحة النقدية المركزية لهذا القسم. إن تصور وجود شعب متطابق مع نفسه هو في نهاية المطاف مجرد وهم، كما بيّن دريدا في كتابه **سياسات الصداقة**. فالإيماءات المُرفقة المُحصّنة بالسرد القومي المفترض، التي تُحيلنا إلى أصل مشترك يمكن بسهولة سحب البساط من تحتها، لأنها في نهاية الأمر مجرد تأليف أحلام وخيالات. ومع ذلك، فإن كليهما - المجتمع الخيالي والمعاد خلقه - مرعب بالنسبة إلى أولئك الذين يمثلون الجزء الآخر من هذا المجتمع، بسبب عواقب الإقصاء العنيفة. لكن ما يهم هو أن هذا الإقصاء يمكن أن يكون موضع تساؤل؛ فالسياسات والخطابات السياسية كلّها، التي تستند إلى «الولادة» و«الأصل»، تمارس انتهاكًا بما لا يمكن إلا أن يكون اعتقادًا لها، هناك من يتحدث عن مجرد الإيمان، وآخرون عن فعل الإيمان. كل ما يشير داخل الخطاب السياسي إلى الولادة والطبيعة أو الأمة - حتى الأمم أو أمة الأخوّة والإنسانية العالمية - فهذه الانتماءات كلها تقوم في إعادة تجسيد ذلك «الخيال»(22).

مع أخذ هذه الأفكار في الحسبان، يمكن من جهة رسم خط يفصل بشكل قاطع بين الحركات الشعبوية اليمينية التي تسعى لاختلاق هوية جماعية تُقصي بها الآخرين - وفي الكثير من الأحيان بالعنف - ومن جهة أخرى النضال الديمقراطي من أجل المشاركة السياسية، الذي يقوم من البداية على التنوع، وعلى قابلية استيعاب التعددية في الهوية الجماعية للشعب الديمقراطي. في نظرية رانسيير عن رؤية السياسة للجزء باعتباره ذاتًا وليس مجرد جزء، يخوض صراعًا من أجل إعادة تشكيل المسرح السياسي على نحو يؤدي إلى تنظيم الأدوار بهدف توسيع المجموعة السياسية، وليس إغلاقها باستبعاد الآخرين(23).

أشارت بتلر مؤخرًا بوضوح إلى حقيقة أن التجمعات باسم الشعب ضرورية للاحتجاجات الديمقراطية، لكن في الوقت نفسه يستحيل جمع الشعب كله والتحدث باسمه، لأن كل فعل من هذه الأفعال يجلب

---

(21) Rancière, *Das Unvernehmen*, p. 28.

(22) Jacques Derrida, *Politik der freundschaft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002), p. 138.

(23) لمزيد من التفصيل بشأن التحريض السياسي، ينظر:

Flügel–Martinsen, *Befragungen des Politischen*, chapter 3.

معه نزاعًا بشأن من، أو ما، هو الشعب في الواقع[24]. يمكن القول بعد لوفور ورانسيير وبتلر إنّ الاحتجاج الديمقراطي والبناء الديمقراطي للشعب سيعتمدان، بشكل حاسم، على إبقاء الخلاف مفتوحًا بشأن من، أو ما، هو الشعب. وعلى النقيض من ذلك، تدّعي الحركات الشعوبية اليمينية أنها الشعب، أو على الأقل تستطيع من دون شك أن تتحدث باسم الشعب، وهي من أجل ذلك تستغل دلالة الديمقراطية باعتبارها أداة فحسب، لكنها في الأساس معادية للديمقراطية لأنها تعادي التعددية[25].

عناصر التصدي

إلى جانب مسألة طرح سحب البساط من تحت الافتراضات الجوهرية التي تستند إلى البنى الإقصائية للهويات الجماعية، من المهم أيضًا استكشاف ما الذي يمكن أن يدفع إلى هذا النجاح في ضوء الازدهار الكبير والعابر الحدود الوطنية الذي تشهده حاليًا الحركات الشعبوية. مُتاح هنا حاليًا عدد كبير من التأويلات المختلفة. لا يمكن، ومن ثمّ لا ينبغي أن يكون الهدف من الأفكار التالية مناقشة شاملة تقود إلى عرض شامل لمجموعة كاملة من المناهج التفسيرية.

أُعطيت التأملات التي طرحها ديدييه إريبون بوضوح، خصوصًا في كتابه **العودة إلى ريمس** الذي تناوب فيه بين إعادة بناء السيرة الذاتية والتحليل الاجتماعي، اهتمامًا كبيرًا[26]. ووفقًا لحجة إريبون، فإن قوة الأحزاب الشعبوية اليمينية التي تقوم سياسيًا على بناء هويات إقصائية، نتجت من خيبة آمال الطبقات الاجتماعية الهشّة في سياسات العدالة الاجتماعية لليسار. هذه الخيبات التي يمكن تلخيصها في فكر مركزي، قال في البداية إن هذه الفئة من السكان الذين كانوا يأملون في سياسة إعادة توزيع للثروة أكثر عدالة من الحكومات الائتلافية اليسارية، ما عادت ترى أن الأحزاب اليسارية تمثلها، وأن هذه الأحزاب انغمست ذاتيًا في هموم العيش المنوّعة، وفقدت تركيزها بشكل متزايد على المسألة الاجتماعية. هذه الفجوة في التمثيل يمكن، بحسب هذه الأطروحة، أن تفيد الأحزاب الشعبوية اليمينية. وباستخدام فرنسا مثالاً، يمكن المبالغة في القول إن الأحزاب اليسارية دفعت ناخبيها السابقين إلى أحضان أحزاب الشعبويين اليمينية، لأن ساستها، بعد انتخابهم، أثبتوا أنهم يسار الكافيار[27]، يفتقرون إلى الحساسية الكافية للمشكلات المُلحّة عند الطبقات المحرومة اجتماعيًا.

---

(24) Judith Butler, *Anmerkungen zu einer performativen theorie der versammlung* (Berlin: Suhrkamp, 2016), p. 202.

(25) Jan–Werner Müller, *Was ist Populismus?: Ein essay* (Berlin: Suhrkamp, 2016).

على عكس مولر الذي لا يبدو لي أنه يُميّز تمييزًا صارمًا بين الشعبوية اليمينية واليسارية، أعتقد أن من المهم التأكيد أن الحركات الشعبوية اليمينية، على وجه الخصوص، تتميز بموقف متطرف ضد التعددية، يتميز برهاب الأجانب باعتباره شكلًا من أشكال بناء الهوية الجماعية، حيث يشير مولر صراحة إلى الشعبوية اليسارية، لكنه لا يعتبر أن هناك، في رأيي، فرقًا جوهريًا، ينظر:

Müller, p. 117.

(26) Didier Eribon, *Retour à reims* (Paris: Fayard, 2009).

(27) يسار الكافيار Caviar left/ Gauche caviar مصطلح سياسي فرنسي لوصف شخص يدّعي أنه اشتراكي، في حين أنه يعيش بطريقة تتناقض مع القيم الاشتراكية. ويرجع المصطلح إلى الثمانينيات، ويعني درجة من النفاق السياسي، وهو يشبه إلى حد بعيد مصطلح «اشتراكي الشمبانيا» الإنكليزي، و«ليبراليو الليموزين» الأميركي، و«شيوعي الصالون» الألماني، و«الراديكالي الأنيق» الإيطالي ... إلخ. كل من يدّعي العمل لمصلحة الطبقات الشعبية لفظًا ويترفّع عنها سلوكًا. (المترجم)

إنّ تفسيرات مثل هذه، والتي لا ريب تصيب نقطة محددة، تركز اهتمامها على الأسس الكامنة في بنيات التمثيل السياسية للديمقراطيات الغربية. ويبدو لي، إضافة إلى ذلك أن مناهج توضيحية إضافية جديرة بالذكر، وهي مناهج تعكس ما يجري الدفاع عنه خارج هذه الأبعاد الداخلية. وقد تلمس هذه الأبعاد مشكلات أكثر جوهرية، حيث تُعالج قضايا تتعلق بغياب العدل في وضع الهياكل الاقتصادية والسياسية للمجتمع العالمي. وبالنظر إلى حاجة الوعي المتزايد إلى تركيبات هويات استبعادية، يبدو لي، قبل كل شيء، أنّ هناك عنصرَين مركبين مُهمّين للتصدي. الأول يتعلق بمسائل العدالة العالمية، وربما يمكن وصفه على أفضل وجه بأنه مشابه للتصدي للمسؤولية. يضاف إلى ذلك العنصر الثاني، وهو آليات مواجهة الخوف مما يمكن فهمه باعتباره استجابةً لتغير النظام الكوني من منظور الازدهار وسوق العمل. ويمسّ كلا البعدين قضايا معقدة جدًا، ولهذا السبب أودّ أن أحصر نفسي هنا في مناقشة تعتمد على نموذج. وأتخذ موضوع التصدي للمسؤولية باعتمادي على أفكار إيريس ماريون يونغ Iris Marion Young بشأن العدالة العالمية. أما مسألة آليات مواجهة الخوف، فأناقشها مع جدل أطروحة جوزيف آشيل مبيمبي Joseph - Achille Mbembe بشأن «المصير الزنجي للعالم»[28].

رفض المسؤولية: سؤال العدالة العالمية المكبوت

تقف إيريس ماريون يونغ[29] منذ البداية ضدّ خط الافتراضات الأساسية التقليدية المستخدمة كثيرًا في نظريات العدالة في الخطابات المعاصرة، في حين تعود الكثير من نظريات العدالة الرائجة إلى جون رولز، بربطه إعادة توزيع العدالة على المرجعيات المؤسساتية والمجتمعية لمجتمع دولة قومية منظمة. وتؤكد يونغ في المقابل، بشدة، أن مثل هذه الأشكال السياسية والمؤسسية لتنظيم المجتمع لا يمكن أن تكون شرطًا لمطالب العدالة، بل يجب بالأحرى فهمها بدلاً من ذلك باعتبارها استجابة للالتزامات الناشئة من منظور العدالة[30]. وصمّم رولز في البداية، كما هو معروف، نظريته عن العدالة لمجتمعات الدول القومية[31]، وفي تحوّله اللاحق إلى منظور ما وراء الدولة القومية، وأكد أنه على المستوى العالمي، لا توجد التزامات عدالة لمبادئ إعادة التوزيع مماثلة لمستوى الدولة القومية. وُصف هذا الموقف في مناقشة العدالة العالمية، باعتباره موقفًا فرديًا[32] يُمثّله اليوم، في شكل شديد

(28) Achille Mbembe, *Kritik der schwarzen vernunft* (Berlin: Suhrkamp, 2014), p. 18.

(29) إيريس ماريون يونغ (1949)، أستاذة العلوم السياسية في جامعة شيكاغو سابقًا، ارتبطت بمركز دراسات النوع الاجتماعي وبرنامج حقوق الإنسان. (المترجم)

(30) Iris Marion Young, *Global Challenges: War, Self-Determination and Responsibility for Justice* (Cambridge/ Maiden: Polity Press, 2007), p. 160.

(31) John Rawls, *Eine theorie der gerechtigkeit* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979).

(32) John Rawls, *The Law of Peoples: With «The Idea of Public Reason Revisited»* (Cambridge: Harvard UP, 1999).

الخصوصية[33]، ديفيد ميلر[34] (1946) الذي ينطلق من أن المطالب الخاصة أيضًا بعدالة إعادة التوزيع، بحسب وجهة نظره، نتيجة روابط خاصة تميز المجتمعات الوطنية[35].

تضع يونغ في المقابل فكر العدالة بشكل جوهري مختلف، وحتى في كتابها **العدالة وسياسة الاختلاف** الذي أصبح الآن يوصف بالكلاسيكي[36]، تنتقد التركيز الضيّق لنظريات العدالة على أبعاد إعادة التوزيع؛ إذ إن مسائل العدالة، بحسب وجهة نظرها، تتعلق بظروف الاضطهاد وعدم المساواة في التوزيع التي يجب فهمها باعتبارها نتيجة لهياكل الاضطهاد[37]. لذلك، تقترب يونغ في منظور العدالة، من سؤال نقدي لظروف الظلم السائدة[38]. ومن هنا يُفتح منظور للعدالة مختلف تمام الاختلاف بشأن مسألة المسؤولية، لذا تضع يونغ أولاً مسألة الظلم من خلال التركيز على ظروف القمع والاستغلال، وثانيًا باعتباره ظاهرة هيكلية، فهي لا تركز على الشروط المؤسسية التي يجب أن تكون موجودة من أجل تأسيس إعادة توزيع جماعية، كما هي الحال غالبًا مع رولز وحلفائه، لكنها تركز بدلاً من ذلك على الظروف كلها التي تسبب الظلم. وهذا يؤدي إلى تجاوز منظور العدالة للحدود الوطنية للدولة، وإلى صيغة موسعة بشكل كبير لمفهوم المسؤولية. إن الهياكل والعمليات كلها التي تضع البشر في علاقات بعضهم ببعض، والتي من الممكن أن ينتج منها الظلم، تقع في دائرة اهتمام نظرية العدل. وفي عالم معولم، تتجاوز مسألة العدالة حدود الدول القومية. ووفقًا لقناعة يونغ[39]، فإن المدخل البنيوي يغيّر وجهة النظر عن مسؤولية الظلم والاضطهاد، وعلى من تقع هذه المسؤولية المؤدية إلى الظلم والاضطهاد[40]. ففي حين أن المسؤولية بحسب المفهوم الذي يتمحور حول الفاعل، تقع على أولئك الذين يشاركون في الإنتاج الناشط لأنهم يمارسون مثلاً استغلالاً واضطهادًا، فإن الوضع في المقابل

(33) نحو جدل حاسم بين المواقف الإقليمية والمواقف الكوزموبوليتية (العالمية) في مجموع النصوص التالية:

Christoph Broszies & Henning Hahn (eds.), *Globale Gerechtigkeit. Schlüsseltexte zur Debatte zwischen Partikularismus und Kosmopolitismus* (Berlin: Suhrkamp, 2010).

(34) بريطاني، أستاذ في النظرية الاجتماعية والسياسية. تشمل أعماله العدالة الاجتماعية، في الجنسية والمواطنة والهوية الوطنية. (المترجم)

(35) David Miller, «Vernünftige parteilichkeit gegenüber landsleuten,» in: Broszies & Hahn (eds.), pp. 146–171;

جدد ميلر مؤخرًا هذه الافتراضات في سياق تأملاته بشأن فلسفة الهجرة:

David Miller, *Fremde in unserer Mitte* (Berlin: Suhrkamp, 2017);

انتقد روبن سيلكاتيس Robin Celikates بشكل حاد هذا النهج بأكمله، ينظر:

Robin Celikates, «Weder gerecht noch realistisch – David Millers Plädoyer für das staatliche recht auf ausschluss,» theorieblog, 4/12/2017, accessed on 8/12/2019, at: http://bit.ly/2OZucfw

(36) Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton: Princeton University Press, 1999).

(37) Ibid., Chapter 1.

(38) من المقاربات (النادرة) ينظر:

Oliver Flügel–Martinsen & Franziska Martinsen, «Ungerechtigkeit,» in: Anna Goppel, Corinna Mieth & Christian Neuhäuser (eds.), *Handbuch Gerechtigkeit* (Stuttgart: Metzler, 2016), pp. 53–59.

(39) Iris Marion Young, *Responsibility* (Cambridge: Malden 2007), p. 168.

(40) Ibid., p. 159.

يبدو مختلفًا تمامًا عندما ننظر إلى المسؤولية عن الظلم والاضطهاد باعتبارهما ظاهرة هيكلية، كما تقترح يونغ. قد يوضح المثال التالي المصطلح المرتبط بالفاعلين: لا أحد في أوروبا الغربية يشتري بصورة متكررة وسَخيّة ملابس أُنتجت في ظروف استغلالية في بلدان الجنوب المعولم؛ إذ يتحتّم عليه أن يربط فعل الشراء هذا بِنيّة أو غرض من يريد أن يمارس استغلالاً واضطهادًا. لكن من منظور هيكلي، ليس هناك طرف محظوظ وآخر غير محظوظ فحسب، بل لديهم جميعًا حصة في عملية تبادل عالمية تتميز بهياكل غير عادلة واستغلالية؛ ومن ثمّ يتحمّل أولئك الذين يتمتعون بهذه العلاقات غير العادلة مسؤولية مشتركة تجاه أولئك الذين يُستغلون[41].

في هذا السياق، إن الرأي الذي تُعبّر عنه بشكل خاص الحركات الشعبوية اليمينية، من جهة أن الناس الذين يأتون من الجنوب المعولم، ويبحثون عن حياة أفضل في بلدان الشمال، هم لاجئون اقتصاديون، مرفوض على وجه التحديد في نظرية عدم المساواة. إن ادعاءات من يُسمَّون اللاجئين الاقتصاديين، التي يتخلّى مواطنو الدول ذات الامتياز والثراء بموجبها عن مسؤوليتهم، ادعاءات غير مشروعة. وإذا أخذنا حجج يونغ من ناحية أخرى بجدّية، فعندئذٍ ستبنى تجمعات وطنية هنا تستبعد مطالبات الآخرين، لأنها تزيل العلاقة المتبادلة للظلم والمسؤولية التي تنبع منها. وهذا لا يدلّنا على الأقل عما سيترتب عن ذلك سياسيًا. إن عالمًا بلا حدود غير ممكن من الناحية السياسية في وقتنا الحالي. إلا أن الواضح أن مجرد رفض مطالب المشاركة ليست خيارًا مشروعًا، خصوصًا أن مطالب المحرومين، بحسب رانسيير، ليست أكثر من المناشدة للالتزام بالحد الأدنى من حقوق الإنسان. هذه المطالب هي مطالب العدالة، لأنّ بعضنا مترابط ببعضنا الآخر من خلال نظام عالمي ينتج المتميزين والمستغَلين. ومن الجائز أن تؤدي عوائق سياسية واجتماعية كبرى لمواجهة عاجلة وشاملة لهذه الهياكل الظالمة. إن العملية السهلة للإقصاء عبر التنصّل من المسؤولية عملية لا يمكن إضفاء الشرعية عليها، كما يدّعي الشعبويون اليمينيون، بالإصرار على تضامن اجتماعي قومي محدود. واستطعنا من خلال المساءلة النقدية أن نرى من قبلُ أن هياكل الهوية الجماعية، وأشكال الاستبعاد المرتبطة بها، لا يمكنها الصمود على الإطلاق. والآن، يظهر أبعد من ذلك، حيث تشارك التجمعات المتغيرة باستمرار التي يكتسب أعضاؤها حقوق المواطنة – من خلال عمليات تاريخية ممكنة في الدول القومية – أيضًا في الهياكل ذات الصلة بنظرية العدالة التي تتجاوز الدول القومية المعنية. ومع ذلك، يخشى أن يقوم في الوقت الراهن أنصار الحركات الشعبوية اليمينية بتصعيد حادّ لفوبيا الأجانب بتحرّكهم المعادي لهم، نتيجة لشعورهم المُبهَم بهذا الترابط (غياب العدالة الاجتماعية ووجود الأجانب). إضافة إلى ذلك، ليس من غير المعقول الافتراض أن هذا التصور عن علاقات الظلم العالمي وإعادة توزيع الفضاء (الأمكنة)، في هذه الظروف، يرافقه الخوف الذي يتوسل بالهوية الوطنية في شكل حق معياري لاستبعاد الآخرين. وفي ما يتعلق بآليات مواجهة هذا الخوف، نلقي أخيرًا نظرة سريعة.

(41) لعرض مثل هذه العملية التبادلية على نطاق واسع وكيفية حفظ أنفسنا بعيدًا عن آثارها، برز في الآونة الأخيرة ما يلي:
Stephan Lessenich, *Neben uns die sintflut: Die Externalisierung sgesellschaft und ihr preis* (Berlin: Suhrkamp, 2016).

آليات مواجهة الخوف:
المصير الزنجي للعالم(42)

في المبحث السابق الذي عولجت فيه مسائل العدالة العالمية، من الطبيعي استخدام التمييز بين الشمال المعولم والجنوب المعولم، الذي لا يبدو على الإطلاق أمرًا مستدامًا. صحيح أنه لا تزال بالنسبة إلى هذا التمييز، بالتأكيد، قيمة توجيهية معيّنة في الوقت الحاضر، لأن توزيع الفقر والثروة لا يزال يسمح له على الصعيد العالمي، بالتمييز بين البلدان الغنية، وعلى نحو أكثر تواترًا في الشمال المعولم، خصوصًا في ما يسمى عالم شمال الأطلسي، والبلدان الفقيرة في الجنوب المعولم. ويظهر اتجاه حركات الهجرة الحالية، حيث هذا التقسيم لا يزال في الوقت الراهن أيضًا صحيحًا. وفي الوقت نفسه، تظهر هذه الصورة التي توحي بوجود اختلافات حادّة تنطوي على تصدّعات كبرى ذات صلة بالموضوع الحالي بعودة قوية إلى تركيب الهوية الجماعية وفي آن واحد استبعاد الأخرى. ويتعيّن على المرء أن يفكر في تهميش فرص الحياة(43) نتيجة لاقتصاد العولمة الليبرالي الجديد الذي لا يتكيّف إطلاقًا مع التقسيمات الجغرافية العالمية. بل على الأرجح تُسجّل تباينات صارخة الآن بين ما يُسمى مجتمعات الطبقة الوسطى للشمال المعولم، حيث تعيش أكبر المجموعات السكانية بشكل جزئي في ظروف الفقر، وعلى الأقل في مثل هذا التهميش الهيكلي. بالتأكيد سوف يكون هذا اختصار الجدل؛ القول إن المجموعات المهمشة(44) هي الحامل الأساسي للحركات الشعبوية اليمينية ونجاحاتها. ومع ذلك، لا يمكن صرف النظر عن وجودها ومخاطر الإفقار التي أثارتها السياسة الليبرالية الجديدة والاقتصاد الليبرالي الجديد، وتعزيز ترويج الخوف من الأجانب الذي يستخدمه الشعبويون عبر تحميل الأجانب مسؤولية التهميش الذي أتت به الليبرالية الجديدة، بزعمهم أن الأجانب هم من عرّض ثروات البلدان الغربية الوطنية للخطر، ووجودهم، كما تقول ادعاءات أخرى، أدّى إلى حرمان المواطنين من الوصول إلى الموارد التي يجب أن يحتفظ بها للمواطنين فحسب، بحسب القناعات الشعبوية اليمينية. وجدت نانسي فريزر(45) (1947) - في مقالة في هذا السياق المتعدد الطبقات - عنوانًا مدهشًا وصارخًا: «استجار من رمضاء الليبرالية الجديدة المتصاعدة، بنار الشعبوية الرجعية»(46)، تتبّع فيه مثال النجاح الانتخابي الذي حققه الرئيس الأميركي

---

(42) Mbembe, p. 18.

(43) ينظر في تشخيص هشاشة المجتمع (الاقتصادية الاجتماعية) (zur Prekarisierungsdiagnose) في:

Oliver Nachtwey, *Die Abstiegsgesellschaft: Über das aufbegehren in der regressiven moderne* (Berlin: Suhrkamp, 2016).

(44) المهمشون أو (البريكاريا) هو مفهوم اجتماعي اقتصادي، يتكوّن من لفظ مقتبس أو لفظ منحوت من مصطلح البروليتاريا في علوم الاقتصاد السياسي. وكان البروفسور جاي إستاندينغ، الأستاذ في جامعة باث البريطانية، هو أول من أطلقه لوصف طبقة من الناس تعيش في وضع اقتصادي اجتماعي هشّ. وكان يشير به إلى الشك وعدم اليقين وعدم الأمان على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي والثقافي والسياسي، وسط مجموعة متنامية داخل المجتمع على نحو من شأنه أن يقود إلى التطرف والشعبوية. (المترجم)

(45) فيلسوفة أميركية، تُعدّ من أهم فلاسفة الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت النقدية. اختصاصها الأوّل هو الفلسفة السياسيّة. ومن الإشكاليّات التي بحثت فيها العدالة والحقّ والنظريّة النسوية والفضاء العمومي. (المترجم)

(46) العبارة في الأصل Vom Regen in die Traufe. (المترجم)

دونالد ترامب، وتُظهر فيه، أن طريق الشعبوية اليمينية إلى الرئاسة لا يمكن تفسيرها من دون سياسة ليبرالية جديدة سابقة[47].

بحسب تقويم فريزر، هناك حاجة للناخبين إلى رفض «المزيج السام من سياسة التقشف والتجارة الحرة وعبودية الديون والوظائف ذات الأجر المنخفض»[48]، وكذلك على خلفية الإنجازات الشعبوية اليمينية الأخرى، مثل تصويت خروج بريطانيا من الاتحاد الأوروبي (البريكست)، أو التأثير المتنامي للجبهة الوطنية في فرنسا. إنّ ما تنجح فيه الأحزاب والحركات الشعبوية اليمينية هو تحويل الخوف، تحويل الخوف من التهميش الشخصي إلى خوف من الآخرين الذين يجري تحديدهم بصفتهم أغرابًا من مجموعة وطنية استُدعيت. وبناءً على هذه الحجة، يجب أن يتم تثبيت حدود هذه المجموعة القومية من أجل منع أولئك الذين يُهدّدونها، بحسب وجهة النظر اليمينية الشعبوية[49].

أوجد مبيمبي صورة تشخيصية رائعة لخلفيات التصدي لهذا الخوف الجماعي من خلال التحدث عن سواد العالم. ما المقصود بذلك؟ يميز مبيمبي في بداية كتابه **نقد العقل الزنجي** بين ثلاث مراحل للعلاقة بين السود المستَغلين[50] والبيض المستغِلين[51]؛ إذ تهيمن المرحلة الأولى على تجارة الرقيق عبر المحيط الأطلسي، التي تمتد بين القرنين الخامس عشر والتاسع عشر، في سياق التطور الرأسمالي المبكر. ويُجسّد الناس الذين سُلبوا من غرب أفريقيا في هذه المرحلة، بشكل أوضح، التشخيص الماركسي المتمثّل بأنّ علاقات الإنتاج الرأسمالي تجعل الناس سلعة، يُحوّل الناس المستعبَدون حرفيًا إلى «أشياء بشرية، وسلع بشرية، ومال بشري»[52]. وتبدأ المرحلة الثانية في نهاية القرن الثامن عشر وتستمر حتى نهاية القرن العشرين، وهي تتميز بسلسلة من المعارك من أجل التحرير والحقوق (بما في ذلك المعارك لإلغاء الرق ونضالات تصفية الاستعمار في البلدان المستعمَرة، وكذلك حركات الحقوق المدنية والحركات المناهضة للفصل العنصري). وتقع في المرحلة الثالثة التطورات التي تقود مبيمبي إلى أطروحة أن العالم يصبح أسود. تبدأ في أواخر القرن العشرين وتمتد إلى الحاضر (ويفترض أبعد من ذلك). ووفقًا لمبيمبي، فإنه يتميز بظاهرة «عولمة الأسواق، والتعقيد المتنامي للنظام المالي،

(47) Nancy Fraser, «Vom Regen des progressiven Neoliberalismus in die Taufe des reaktionären Populismus,» in: Geiselberger (ed.), *Die große Regression*, pp. 77–91.

(48) Ibid., p. 77.

(49) في هذا السياق، أظهرت ويندي براون لماذا تتزايد تدابير أمن الحدود أكثر فأكثر، خصوصًا في الأوقات التي تتآكل فيها السيادة الوطنية بسبب عمليات العولمة، ينظر:

Wendy Brown, *Walled States: Waning Sovereignty* (Brooklyn, New York: Zone Books, 2010).

(50) مبيمبي نفسه، لأسباب واضحة، لا يستخدم مصطلحات مثل الأسود أو الملوّن في دراسته، لكنه يتحدث عن الزنوج. يمكن تبرير ذلك في سياق كتابه، لكني لن أتفق مع اختيار هذه اللغة هنا، ينظر اختيار مبيمبي للتعابير مثلًا:

Mbembe, p. 97.

للمناسبة، كان للزنجي دائمًا اسم «رقيق» (العبد)، و«المعدن البشري»، و«السلعة البشرية»، و«النقد البشري».

(51) Ibid., p. 14.

(52) Ibid.

والمجمع العسكري ما بعد الإمبريالي والتقنيات الإلكترونية والرقمية»[53]. إلى أي مدى يمكن القول الآن إن العالم يسير ليصبح أسود؟ أليست العنصرية اليوم أكثر تواترًا في ثياب العنصرية الثقافية من العنصرية البيولوجية، وظروف الاستغلال الكولونيالي لا تتجدد في عالم ما بعد الكولونيالية من خلال علاقات تجارية إمبريالية[54]؟ لا يشكك مبيمبي في مثل هذه التقويمات التشخيصية على الإطلاق: يتميز العالم الاقتصادي، المالي والرقمي المعولم في يومنا هذا، في تقديره، بممارسات إمبريالية تستند، من بين أمور أخرى، إلى «المنطق الكولونيالي للاحتلال والاستغلال»[55].

يكمن الجديد، من وجهة نظر مبيمبي، في أن هذه المخاطر المنهجية، إضافة إلى مخاطر جديدة سوف تتعرض لحالات الاستغلال الراديكالي المتطرّف، وتُصبح جزءًا من قوى بشرية عاطلة، توغّلت منذ فترة طويلة في عواصم عالم شمال الأطلسي[56]، وتمسّ المجموعات البشرية المضطهدة عنصريًا كما في السابق بدرجة عالية وبمقدار كبير، لكنها لا تقتصر على ذلك فحسب، بل هذا «مصير المجموعات كلّها التابعة من الناس»[57] التي تزداد عالميًا. كانت الرأسمالية وما زالت عنصرية من وجهة نظر مبيمبي، لكنها اليوم «تُعيد استنساخ» مركزها الخاص الذي يجلب «احتمالات اسوداد العالم الذي يبدو أكثر وضوحًا من أي وقت مضى. إن منطق توزيع العنف على نطاق عالمي ما عاد يرحم أي منطقة من مناطق الأرض، ولا العملية الكبرى التي لا تزال جارية من تقليل قيمة القوى المنتجة»[58].

مع ذكر هذه النقطة الأخيرة، خصوصًا خفض قيمة القوى المنتجة، يجعل القوس يمتد بوضوح كبير ليعود بنا إلى موضوعنا الخاص من أشكال تركيب الهوية الجماعية التي تسعى لاستبعاد الآخرين. وإذا لجأ اليمينيون الشعبويون إلى هذه الأشكال من الهويات الجماعية في شكل سرديات قومية لرهاب الأجانب، فيمكنهم، في رأيي، أن يستندوا إلى آليات مواجهة، أي خوف من رواسب عالم العيش الواضحة التي يثيرها تشخيص مبيمبي لعولمة الحالة السوداء.

لذلك، من الواضح أيضًا أن استراتيجيات آليات مواجهة الخوف اليمينية الشعبوية لا تستخدم المحتوى اللاإنساني فحسب، بل تُطلق سهامها نحو الفراغ من دون أن تستهدف التحديات الفعلية. لا يشكل المستبعدون الآخرون تهديدًا. إن المخاطر العالمية الحالية، المتمثلة في الاستغلال والتهميش ونشر العطالة، هي بالأحرى نتائج مترتبة على الرأسمالية المنفلتة من عقالها[59]، ومن إفرازاتها تلك النتوءات

(53) Ibid., p. 15.

(54) Thomas McCarthy, *Rassismus, Imperialismus und die Idee menschlicher Entwicklung* (Berlin: Suhrkamp, 2015).

(55) Mbembe, p. 18;

من الناحية العملية، تعتبر هذه الممارسات مظاهر لافتة بشكل خاص للاستيلاء على الأراضي وعمليات التهجير ذات الصلة، ينظر:
Thore Prien, «Kosmopolitismus und Gewalt,» in: Franziska Martinsen & Oliver Flügel–Martinsen, *Gewaltbefragungen: Beiträge zur theorie von politik und gewalt* (Bielefeld: Transcript, 2014), pp. 165–183.

(56) Mbembe, p. 16.

(57) Ibid., p. 18.

(58) Ibid., p. 325.

(59) Slavoj Zizek, *Der neue klassenkampf: Die wahren gründe für flucht und terror* (Berlin: Ulstein, 2016).

المتمثلة في الأحزاب والحركات الشعبوية اليمينية التي لا تكتفي بالصمت في مواجهة المخاطر الحقيقية، بل على العكس من ذلك، وبفعل نشوء وضع يسوده الخوف من الأجانب، تحرف الأنظار عن الواقع.

References المراجع

Aristoteles. *Philosophische Schrift*. Eugen Rolfes (ed.). vol. 4. Hamburg: Meiner, 1995.

Boghossian, Paul. *Angst vor der wahrheit: Ein plädoyer gegen relativismus und konstruktivismus*. Berlin: Suhrkamp, 2013.

Broszies, Christoph & Henning Hahn (eds.). *Globale Gerechtigkeit. Schlüsseltexte zur Debatte zwischen Partikularismus und Kosmopolitismus*. Berlin: Suhrkamp, 2010.

Brown, Wendy. *Walled States: Waning Sovereignty*. Brooklyn, New York: Zone Books, 2010.

Butler, Judith. *Anmerkungen zu einer performativen theorie der versammlung*. Berlin: Suhrkamp, 2016.

________. *GenderTrouble. Feminism and the Subversion of Identity*. London/ New York: Routledge, 2015.

Celikates, Robin. «Weder gerecht noch realistisch – David Millers Plädoyer für das staatliche recht auf ausschluss.» Theorieblog. 4/12/2017. at: http://bit.ly/2OZucfw

Derrida, Jacques. *Politik der freundschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002.

________. *Randgänge der Philosophie*. Wien: Passagen, 1999.

Eribon, Didier. *Retour a reims*. Paris: Fayard, 2009.

Flügel–Martinsen, Oliver. «Postidentitäre Demokratie.» *Mittelweg 36, Zeitschrift des Hamburger Instituts für Sozialforschung*. no. 3 (June/ July 2018).

________. *Befragungen des politischen*. Wiesbaden: Springer, 2017.

Foucault, Michel. *Die ordnung des diskurses*. Walter Seiter (trans.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

Geiselberger, Heinrich. (ed.). *Die große regression: Eine internationale debatte über die geistige situation der zeit*. Berlin: Suhrkamp, 2017.

Goppel, Anna. Corinna Mieth & Christian Neuhäuser (eds.). *Handbuch Gerechtigkeit*. Stuttgart: Metzler, 2016.

Hall, Stuart. *Rassismus und kulturelle identität*. Ausgewählte Schriften & Ulrich Mehlem (ed. & trans.). vol. 2. Berlin: Suhrkamp, 1994.

Hampe, Michael. «Katerstimmung bei den pubertären theoretikern.» *Die Zeit*. 15/12/2016. at: http://bit.ly/34PcZuL

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

Young, Iris Marion. *Responsibility*. Cambridge: Malden, 2007.

Lefort, Claude. *Essais sur le Politique: XIXe–XX e siecles*. Paris: Seuil, 1986.

Lefort, Claude. *Le Temps présent*. Paris: Belin, 2007.

Lessenich, Stephan. *Neben uns die sintflut: Die Externalisierung sgesellschaft und ihr preis*. Berlin: Suhrkamp, 2016.

Martinsen, Franziska & Oliver Flügel–Martinsen. *Gewaltbefragungen: Beiträge zur theorie von politik und gewalt*. Bielefeld: Transcript, 2014.

Mbembe, Achille. *Kritik der schwarzen vernunft*. Berlin: Suhrkamp, 2014.

McCarthy, Thomas. *Rassismus, Imperialismus und die Idee menschlicher Entwicklung*. Berlin: Suhrkamp, 2015.

Miller, David. *Fremde in unserer Mitte*. Berlin: Suhrkamp, 2017.

Mouffe, Chantal. *Das demokratische Paradox*. Wien: Passagen, 2008.

Müller, Jan–Werner. *Was ist Populismus?: Ein essay*. Berlin: Suhrkamp, 2016.

Nachtwey, Oliver. *Die Abstiegsgesellschaft: Über das aufbegehren in der regressiven moderne*. Berlin: Suhrkamp, 2016.

Rancière, Jacques. *Aux bords du politique*. Paris: Gallimard, 2004.

Rawls, John. *Eine theorie der gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.

________. *The Law of Peoples: With «The Idea of Public Reason Revisited»*. Cambridge: Harvard UP, 1999.

Roncière, Jacques. *Das Unvernehmen: Politik und Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002.

Said, Edward. *Orientalismus*. 4th ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2014.

Schriften, Gesammelte. vol. I. 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.

Spivak, Gayatri Chakravorty. *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*. Wien: Passagen, 2008.

Young, Iris Marion. *Global Challenges: War, Self–Determination and Responsibility for Justice*. Cambridge/ Maiden: Polity Press, 2007.

________. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press, 1999.

Zizek, Slavoj. *Der neue Klassenkampf: Die wahren Gründe für Flucht und Terror*. Berlin: Ulstein, 2016.

تأليف: ماكس هوركهايمر | By Max Horkheimer
ترجمة: عمر المغربي | Translated by Omar al-Maghribi*

الوظيفة الاجتماعية للفلسفة**

The Social Function of Philosophy

ملخص: يبحث الفيلسوف الألماني ماكس هوركهايمر في هذا النص الذي ينتمي إلى كلاسيكيات «النظرية النقدية»، وما زال يتمتع براهنية لافتة، عن تعريف جديد للفلسفة وعن الوظيفة التي يمكنها أن تضطلع بها. ونلتقي في هذا النص باستعراض عام ونقدي لمواقف العديد من الفلاسفة والمفكرين على اختلاف مشاربهم، والتي تتمحور حول تعريف الفلسفة وتحديد الدور المنوط بها، قبل أن يعرج صاحبه على تبيان العلاقة التي يجب أن تجمع الفلسفة بالمجتمع.

كلمات مفتاحية: الفلسفة، المجتمع، النقد، الفلسفة الاجتماعية، مدرسة فرانكفورت.

Abstract: In this classical text of Critical Theory which continues to have great contemporary relevance, the German philosopher Max Horkheimer seeks to establish a new definition of philosophy and its function. The text is a general and critical review of the positions of many philosophers and intellectuals from different intellectual backgrounds, revolving around the definition of philosophy and its purported function. The author explores the relationship that philosophy must maintain with society.

Keywords: Philosophy, Society, Criticism, Social Philosophy, Frankfurt School.

* طالب ماجستير في الفلسفة بمعهد الدوحة للدراسات العليا.

Master's student in Philosophy at the Doha Institute for Graduate Studies.

** ورد هذا المقال في مجلة البحوث الاجتماعية:

Max Horkheimer, «The Social Function of Philosophy,» *Zeitschrift für Sozialforschung*, vol. 8, no. 3 (1939), pp. 322–337.

عندما تُذكر كلمات الفيزياء والكيمياء والطب أو التاريخ في محادثة ما، فإن المتحادثين يمتلكون، عادةً، تصوّرًا مخصوصًا جدًا في أذهانهم حيال هذه الموضوعات. وإذا برز أي اختلاف في الآراء، يمكننا الاستعانة بموسوعة أو مرجع متفق عليه، أو التوجّه إلى متخصص متضلّع أو أكثر في الحقل المقصود. يستمدّ أي من تلك العلوم تعريفه، بصورة مباشرة، من موقعه في مجتمعنا المعاصر. وعلى الرغم من أنّ هذه العلوم قد تقوم بإحراز أعظم الإنجازات العلمية في المستقبل، ومن الممكن أن نتصوّر بعضها، مثل الفيزياء والكيمياء، وقد دُمجت يومًا ما، فإن أحدًا لا يُعنى، حقيقة، بتعريف هذه المصطلحات بأي شكل آخر لا يحيل، أو فضلًا، يتجاوز النشاطات العلمية التي تُمارس تحت هذه العناوين.

يختلف الحال عند الحديث عن الفلسفة، ولنفترض أننا سألنا أستاذًا في الفلسفة «ما الفلسفة؟». إذا حالفنا الحظ وحدث أن كان المتخصص لا ينفر من التعريفات عمومًا، فسيقدم إلينا تعريفًا. وإذا تبنينا بعد ذلك التعريف، فسنكتشف، بعد وقت وجيز غالبًا، أنه لم يكن، على أي حال، تعريفًا عامًا، يمكن التوافق عليه. ربما نحاول، إذًا، أن نلتمس مرجعيّات معرفية أخرى، ونُنَقِّبَ في مراجع حديثة وقديمة، لنجد أن الالتباس يتعاظم ويزداد. يرى كثير من المفكرين، الذين يقبلون بأفلاطون وكانط بوصفهما مرجعية معرفية، الفلسفة علمًا مضبوطًا يمتلك طريقته الخاصة، عن مجالها البحثي وموضوعها الخاص بها. يمثّل هذا التصور بصورة رئيسة في عصرنا الحاضر إدموند هوسرل. ويتصوّر مفكرون آخرون، مثل إرنست ماخ، الفلسفة باعتبارها تطويرًا نقديًا وتوليفًا للعلوم الخاصة باتجاه كلّ موحد؛ وأما برتراند راسل فيرى أن مهمة الفلسفة هي «عملية تحليل منطقية تعقبها توليفة منطقية»[1]. وبناء عليه، فهو يوافق موافقة تامة ليونارد هوبهاوس الذي يعلن أن «الفلسفة ... تجعل من توليف العلوم غاية لها»[2]، ويعود هذا التصور إلى أوغست كونت وهربرت سبنسر اللذَين شكلت الفلسفة بالنسبة إليهما النظام الكلي للمعرفة الإنسانية. الفلسفة إذًا هي علمٌ مستقل بالنسبة إلى البعض، وإضافيٌ أو مساعدٌ بالنسبة إلى آخرين.

إذا كان معظم كُتّاب الأعمال الفلسفية يتفق على أن للفلسفة سمةً علمية، فإن قلة، ولا يعني هذا أنها الأسوأ، رفضت ذلك على نحو قاطع. وكان الشاعر الألماني شيللر، الذي ربما تركت مقالاته الفلسفية أثرًا أكبر من أعماله المسرحية، يرى أن غاية الفلسفة تتحدد بإدخال النظام الإستيطيقي إلى أفكارنا وأفعالنا. فالجمال هو معيار نتائجها. وتبنّى شعراء آخرون، مثل هولدرين ونوفاليس، موقفًا مشابهًا، بل إن فلاسفة أقحاحًا رأوا ذلك، فهذا شيلينغ على سبيل المثال اقترب جدًا من بعض موقفهم في ما سطّروه. ويُصرّ هنري برغسون أيضًا على أن الفلسفة تتصل بالفن اتصالًا وثيقًا، وأنها ليست علمًا.

لكن، لا يشمل اختلاف وجهات النظر السمة العامة للفلسفة فحسب، بل يتعلق الاختلاف الأكبر بمحتواها ومنهجياتها. فما زال بعض الفلاسفة يعتقد أن عناية الفلسفة تنصبّ، حصرًا، على التصوّرات

(1) Bertrand Russell, «Logical Atomism,» in: John H. Muirhead (ed.), *Contemporary British Philosophy*, vol. I (London/New York: Allen & Unwin, Macmillan, 1925), p. 379.

(2) Leonard Trelawny Hobhouse, «The philosophy of Development,» in: John H. Muirhead (ed.), p. 152.

الكبرى للوجود وقوانينه، لتنصبّ في آخر الأمر على معرفة الرب. يصح هذا عند أتباع المدرسة الأرسطية والسكولائية الجديدة. وتأتي بعد ذلك الرؤية التي ترى أن الفلسفة تتعامل مع ما يسمى القَبلي Apriori؛ إذْ يصف صمويل ألكسندر الفلسفة باعتبارها «الدراسة التجريبية أو الإمبيريقية لما هو غير إمبيريقي أو قَبلي، ودراسة تلك المسائل التي تنشأ من العلاقة بين الإمبيريقي والقبلي» (المكان والزمان والألوهة)[3]. ينحدر آخرون من المذهب الحسّي الإنكليزي والمدرسة الألمانية لجيكوب فرايز Jakob Fries وإرنست أبلت Ernst Apelt، الذين تصوّروا الفلسفة بما هي علم الخبرة الداخلية. وتنشغل الفلسفة، تبعًا للتجريبيين المنطقيين، أمثال كارناب، أساسًا باللغة العلمية؛ وتبعًا لمدرسة وليام فيندلباند Wilhelm Windelband وهينريتش ريكرت Heinrich Rickert (وهي مدرسة أخرى لديها أتباع أميركيون كثر)، فإن الفلسفة تتعامل مع القيم الكونية، وقبل كل شيء مع الحقيقة والجمال والخير والقداسة.

أخيرًا، يعلم الجميع أن ليس ثمة اتفاقٌ على المنهج. يؤمن الكانطيون الجدد جميعهم بأنه على العمل الفلسفي أن ينحصر في تحليل المفاهيم وردّها إلى عناصر الإدراك الأساسية، بينما اعتبر برغسون وماكس شيلر الحدس Wesensschau الفعل الفلسفي الحاسم. أما المنهج الفينومينولوجي لهوسرل وهايدغر فيعارض، بصورة قطعية، المذهب النقدي التجريبي Empirio-criticism الخاص بإرنست ماخ Ernst Mach وريتشارد أفيناريوس Richard Avenarius. ويبدو المنطق الرمزي الخاص ببرتراند راسل ووايتهيد، إضافة إلى أتباعهما، العدو المبين للديالكتيك الهيغلي. وأخيرًا تعتمد طبيعة الفلسفة الأثيرة لدى المتفلسف، تبعًا لوليام جيمس، على سماته وخبراته الشخصية.

عَمدنا إلى ذكر كل هذه التعريفات للإشارة إلى أن الحال في الفلسفة ليس مماثلاً للحال في الحقول المعرفية الأخرى، مهما تعدّدت مواضع الخلاف التي تشتمل عليها هذه الحقول، يبقى الخط العام للاشتغال المعرفي في كل منها معترفًا به عالميًا. يتفق ممثلوها البارزون على موضوع البحث والمنهجيات إلى حدٍ ما. وفي الفلسفة، فإن تفنيد مدرسة فلسفية لأخرى، يشتمل، عادة، على رفضٍ كامل، ووصمها بالخطأ بصورة جذرية. لا تشترك المدارس جميعها في هذا السلوك بالطبع. فهذه الفلسفة الديالكتيكية، على سبيل المثال، ستنحو كي تتوافق مع مبادئها إلى استخلاص الحقائق النسبية من وجهات النظر المتفردة، وتقوم بتقديمها وفق نظريتها الشاملة الخاصة. ثمة مدارس فلسفية أخرى، مثل الوضعية الحديثة، تمتلك قواعد تعوزها المرونة، فتعمد إلى إقصاء جانب كبير من الأدبيات الفلسفية من نطاق المعرفة، وخصوصًا الأنساق الكبرى للأزمنة الماضية. بوجيز العبارة، لا يمكن الجزم بأن من يستعمل مصطلح «الفلسفة» لا يشاطر سامعيه إلا ببعض التصورات الغامضة.

يتّجه كل علم من العلوم إلى المشكلات التي تجب معالجتها، ذلك أنها تبرز من داخل النشاطات الحياتية لمجتمعنا المعاصر. وتنشأ المشكلات المتعلقة بالفرد وما يتفرّع عنها من مجالات محددة، في نهاية المطاف، من حاجات البشر المتمثلة في أشكالها التنظيمية ماضيًا وحاضرًا. ولا يعني هذا أن كل بحث

(3) Samuel Alexander, *Space, Time and Deity*, vol. I (London: Macmillan and Co., Ltd., 1920), p. 4.

علمي يسعى لإشباع حاجة طارئة؛ إذ ينتج الكثير من النشاطات العلمية مخرجات يمكن البشرية العيش من دونها بسهولة. وليس العلم استثناء حين يتعلق الأمر بسوء إدارة الطاقات الذي نرقبه في كل مجالات الحياة الثقافية. إن تطوّر فروع العلم المشكوك في قيمتها العملية في واقعنا الراهن، هي على أي حال جزء من جهود الشغل الإنساني التي تُعدّ من الشروط الضرورية للتقدم العلمي والتكنولوجي. علينا أن نتذكر أن بعض فروع الرياضيات، التي بدت أول وهلة مجرد ألعاب، تبيّن في ما بعد أنها غاية في الفائدة. لذلك، على الرغم من وجود نشاطات علمية لا يمكنها أن تقود إلى فائدة مباشرة، فإن جميعها ينطوي على إمكان تطبيقها في سياق الواقع الاجتماعي المعطى، على الرغم من أنها غير محددة وغامضة. إن اشتغال العالم بطبيعته مُثرٍ للحياة في صورتها الحالية. وبناء عليه، فإن مجالات نشاطه يُعاد ترسيمها، وتتم محاولات تغيير الحدود بين مجالات العلم المختلفة، من أجل تطوير اختصاصات جديدة، وبالقدر نفسه، الاستمرار في الفصل بينها ودمجها، دائمًا، عن قصد أو غير قصد، تبعًا للحاجة الاجتماعية. كما أن هذه الحاجة فاعلة، وإن بصورة غير مباشرة، في المختبرات وقاعات الدرس الجامعية، إضافة إلى مختبرات الكيمياء وأقسام الإحصاءات في المشروعات الصناعية الكبيرة والمستشفيات.

لا تحظى الفلسفة بمثل هذا الموجّه. ولما كانت تتأثر بالكثير من الرغبات، فإن من المُرتقَب، بطبيعة الحال، أن تعثر على حلول لمشكلات لا يستطيع العلم التعامل معها، أو أن يقدم لها أجوبة شافية. غير أن الممارسة في الحياة الاجتماعية لا تمثل معيارًا للفلسفة؛ ويمكن الفلسفة عدم الإشارة إلى أي نجاحات، إلى درجة أنّ ما يقدّمه بعض الفلاسفة أحيانًا في هذا الشأن يعود إلى إنجازات ليست فلسفية على وجه الدقة. إننا نعرف مثلاً الاكتشافات الرياضية لديكارت ولايبنتز، والبحوث السيكولوجية لهيوم، والنظريات الفيزيقية لإرنست ماخ ... إلخ. يقول معارضو الفلسفة إنها ما دامت تمتلك قيمة، فإنها لن تكون فلسفة، بل علمًا وضعيًا. كل شيء آخر داخل الأنساق الفلسفية هو محض كلام، وإن زعم الفلاسفة أنه مثير للاهتمام أحيانًا، لكنه عادةً ما يكون مُملاً ولا فائدة منه. على الجانب الآخر، يُظهر الفلاسفة تعاليًا وتجاهلاً عنيدًا في ما يخص الحكم على العالم الخارجي. منذ محاكمة سقراط، أصبح من الواضح أن ثمة علاقةً مشحونة تجمعهم بالواقع كما هو، وخصوصًا مع المجتمع الذي يعيشون فيه. يأخذ هذا التوتر، أحيانًا، شكل اضطهاد علني؛ وفي أحيان أخرى، يكون مجرد فشل في فهم اللغة التي يتحدثون بها. عليهم العيش في الخفاء، جسديًا أو ثقافيًا. واجه العلماء، أيضًا، نزاعًا مع المجتمعات في زمنهم. لكن علينا هنا أن نُحافظ على التفريق بين المبادئ الفلسفية والعلمية التي سبق لنا الحديث عنها، ونقوم بعكس الصورة؛ ذلك أن الأسباب خلف الاضطهاد عادة ما تكمن في التصورات الفلسفية لهؤلاء المفكرين، وليست في نظرياتهم العلمية، وكان مضطهدو غاليليو من اليسوعيين العُتاة قد اعترفوا بأنه كان من الممكن السماح له بنشر نظريته بشأن «مركزية الشمس» لو أنّه وضعها في قالب فلسفي ولاهوتي مناسب. وناقش ألبيرتو سماجنوس نفسه نظرية مركزية الشمس في كرّاسه Summa، ولم يُهاجم بسبب ذلك بتاتًا. أضف إلى ذلك أن الصدام بين العلماء والمجتمع، في الأزمنة الحديثة على الأقل، لا يتعلق بمبادئ أولية، لكن بمجرد قناعات فردية، لا يتم التسامح معها من هذه السلطة أو تلك في بلد واحد في الوقت نفسه. في حين يجري التسامح معها إن لم يكن الاحتفال بها في بلد آخر بعد وقت وجيز، أو في الوقت نفسه.

تبرز معارضة الفلسفة للواقع انطلاقًا من مبادئها الداخلية. تُصرّ الفلسفة على أن أفعال الإنسان وأهدافه يجب ألّا تكون نتاج ضرورة عمياء. ينطبق هذا على مفاهيم العلم ونمط الحياة الاجتماعية، كما أنه يجب عدم قبول أنماط التفكير الرائجة أو العادات السائدة من خلال التقليد والممارسة غير النقدية. إن دافع الفلسفة يقوم على مواجهة التقليد والتسليم في الإشكاليات الوجودية المصيرية، وتحمل على عاتقها تلك المهمة غير السارّة، في تسليط ضوء الوعي حتى على العلاقات الإنسانية وأنماط التفاعلات التي أصبحت متجذّرة على نحو عميق، حتى باتت تبدو طبيعية، غير قابلة للتغيير، وخارجية. يمكن المرء الرد بأن العلوم والاختراعات والتغييرات التكنولوجية الخاصة بها، على وجه التحديد، انتشلت كذلك الإنسان من حضيض العادة. عندما نقارن الحياة في حاضرنا اليوم بالعقود الثلاثة أو الخمسة الماضية، بل حتى القرن الماضي، يصعب علينا حقًا القبول بفكرة أن العلوم لم تُزعزع العادات والتقاليد الإنسانية؛ إذ لم تجر عقلنة الصناعة ووسائل النقل وحدها، بل حتى الفن جرت عقلنته. مثالٌ واحدٌ سيفي بالغرض، في الأعوام السابقة، كان في مقدور الكاتب المسرحي أن يخرج تصوّره الخاص بشأن المشكلات الإنسانية في منعزله الخاص. وبعد أن يجد عمله طريقه إلى النشر في النهاية، فإنه يدفع، إذّاك، بعالم الأفكار الخاص به إلى الصدام مع العالم القائم هناك، وبهذا يُساهم في تطوير فكره والفكر الاجتماعي معًا. غير أن إنتاج العمل الفني وتلقّيه اليوم، إن كان عبر الشاشة أو من خلال المذياع، جرت عقلنته بالكامل. فلا يجري إعداد الأفلام في غرف هادئة؛ بل إن جمعًا كاملاً من الخبراء ينخرط في العمل عليها. ومن وجهة نظر خارجية، ليس الهدف الانسجام مع فكرة ما، بل الانسجام مع وجهات النظر السائدة للعامة، والذوق العام؛ إذ يجري اختبارها وحسابها بوساطة الخبراء قبل نشرها. وإذا اتفق، في بعض الأحيان، وكان نمط المنْتَج الفني غير منسجم مع الرأي العام، فإن الخطأ لا يأتي، غالبًا، بسبب خلاف جوهري، بل بسبب خطأ في تقدير ردات أفعال العامة والصحافة من المنتجين. هذا الأمر يقيني؛ لا مجال في الصناعة، سواء المادي منها أم الفكري، يمكن له أن يكون في حال من الاستقرار؛ فالعادات لا تملك الوقت الكافي للاستقرار. وإن الأساسات التي يقوم عليها مجتمعنا في اليوم الحاضر تتبدل باستمرار عبر تدخّلات العلم. كما أن من الصعب العثور على نشاط واحد بين النشاطات التجارية أو الحكومية لا تشتبك أفكاره بصورة مستمرة في عمليات التبسيط والتطوير.

لكن إذا قمنا بالتدقيق أكثر، فسنكتشف أنه على الرغم من كل هذه التمظهرات، فإن طريقة الإنسان في التفكير والفعل لا تُحرز تقدمًا على النحو الذي قد يراد للواحد منّا تصوّره. وعلى الخلاف من ذلك، فإن المبادئ التي تحكم فعل الإنسان اليوم، في قطاع واسع من العالم على أقل تقدير، هي بلا شك أكثر ميكانيكية من أي فترة أخرى، عندما كان يتم تحفيزها عبر وعي حي، وعبر اقتناع بذلك. وساعد التقدم التقني في غرس الأوهام القديمة في عقول البشر على نحو أشدّ إحكامًا، من دون أن يستطيع العقل عمل شيء ضد ذلك. ومثّل تصنيع المؤسسات الثقافية ونشرها عاملاً مهمًا في انحدار النمو الثقافي، بل وفي اختفائه. ويعود ذلك إلى ضحالة المضمون، وبلادة الأجهزة الثقافية، والقضاء على بعض القوى الإبداعية المتفردة لدى الإنسان. في العقود الأخيرة، رُصِد هذا الجانب الثنائي لموكب العلم والتكنولوجيا المنتصر باستمرار من مفكرين رومانسيين وتقدّميين، حيث وصف الشاعر الفرنسي بول فاليري، مؤخرًا، هذا الحال على نحو بليغ؛ إذ يروي كيف جرى اصطحابه في طفولته لمشاهدة

مسرحية فانتازية، تقوم فيها روح شريرة بملاحقة شاب، مستخدمةً كل الأساليب الشيطانية لإرهابه وإجباره على النزول عند رغباتها. فعندما يستلقي الشاب على السرير في المساء، تُحاصره الروح الشريرة بعفاريت ونيران جهنمية، وفجأة تتحوّل غرفته إلى محيط وغطاء سريره إلى شراع. ولا يكاد يختفي أحد الأشباح حتى يظهر آخر، وما هي غير برهة من الزمن حتى اعتاد هذه الأهوال، وفي نهاية الأمر بات يهتف محتفيًا مع كل جولة جديدة Voilà les bêtises qui recommencent (ها هي جولة جديدة من الترّهات) استنتج فاليري أن الإنسان يومًا ما سيقوم بردة الفعل ذاتها تجاه الاكتشافات العلمية والبدائع التكنولوجية.

لا يشارك الفلاسفة جميعهم، ونحن على رأسهم، بول فاليري في نظرته التشاؤمية بشأن التقدم العلمي. لكن هذا لا ينفي صحة أن الإنجازات العلمية في ذاتها، أو تطوّرات الطرائق الصناعية، لا تتطابق على نحو مباشر مع التقدم الحقيقي للبشرية. فمن الواضح أنه يمكن أن يكون الإنسان فقيرًا ماديًا وعاطفيًا وفكريًا، في أمور حاسمة، بغض النظر عن التقدم في العلم والصناعة. فالعلم والتكنولوجيا هما مجرد عنصرين في موجودٍ اجتماعي كلي، وبعيدًا عن إنجازاتهما كلها، فإنه لمن المحتمل حقًا، أن تكون حركة عوامل أخرى، وربما كلية المجتمع ذاتها، حركة تقهقرية، فيصبح المرء فيها واهنًا وتعيسًا بصورة متزايدة، إلى درجة يمكن أن يُحطَّم فيها الفرد وأن تتّجه الأمم نحو الكارثة. لحسن حظنا أننا نعيش في دولة تخلّصت من الحدود الوطنية وحالة الحرب في أكثر من نصف قارة. في حين أن في أوروبا، حيث أصبح التواصل أكثر سرعة واكتمالاً وتقلّصت المسافات، وأصبحت عادات العيش أكثر تشابهًا، تزايدت الحواجز الجمركية أكثر وأكثر، وفي سباق محموم كدّست الأمم الأسلحة. وبلغت العلاقات السياسية الخارجية والظروف الداخلية، في الختام، حالة من الحرب. هذا الحال العدواني يؤكد حضوره في بقاع أخرى من العالم، أيضًا، ومن يدري إن كان باقي العالم سيتمكّن من حماية نفسه ضد عواقب هذه الشدائد، وإلى متى. يمكن للعقلانية في تفصيلاتها أن تترافق بسهولة مع لاعقلانية عامة. يمكن اعتبار أفعال الأفراد عقلانية ومفيدة في الحياة اليومية وفق حكم سليم، على الرغم من أنها قد تكون غير مفيدة، بل ربما تدفع إلى تدمير المجتمع. لذلك في أزمنة مثل زماننا، علينا أن نتذكر أن خير إرادة من أجل عمل شيءٍ نافع قد تؤدي إلى نتائج عكسية، لأنها ببساطة عمياء عمّا يكمن وراء حدود الاختصاص أو الحرفة العلمية، ذلك أنها تركز على ما هو في متناول اليد وتُسيء فهم طبيعته الحقيقية؛ إذ لا يمكن الكشف عن هذه الأخيرة إلا في السياق الأكبر. ورد في العهد الجديد «لا يعلمون ما يفعلون»، وتشير إلى فاعلي المنكر فحسب. حتى لو كانت هذه الكلمات لا تنطبق على البشرية جميعًا، فلا ينبغي حصر الفكر في العلوم المتخصصة وفي التعليم المهني للحرف، ذلك الفكر الذي يُمحِّص في الافتراضات المادية والفكرية التي يتم التسليم بها، والذي يخترق بغايات إنسانية تلك العلاقات اليومية التي تمّ خلقها والمحافظة عليها على نحو أعمى تقريبًا.

عندما يذكر أن التوتر القائم بين الفلسفة والواقع هو أمر مبدئي وأساسي، بخلاف الإشكالات الظرفية التي على العلم مواجهتها في الحياة الاجتماعية، مثَّل هذا إشارة إلى النزوع المتأصل داخل الفلسفة، بألّا تضع حدًّا للفكر، وأن تمارس فعل سيطرة من نوع خاص على كل عناصر الحياة التي يعتقد عمومًا

أنها ثابتة، وقوى لا تُقهر، وقوانين أبدية. كانت هذه هي المسألة الرئيسة في محاكمة سقراط. في سياق معارضته المطالب بالخضوع للعادات التي تحميها الآلهة والتبنّي المطلق لصور الحياة التقليدية، أصرّ سقراط على مبدأ مفاده أن على الإنسان أن يعرف ماذا يصنع، وأن يقرّر مصيره. فالإله قائم في نفسه؛ أي إنه ماثل في عقله وإرادته لا في إله سماوي. لا يظهر اليوم هذا الصراع في الفلسفة على شكل صراع ضد الآلهة، غير أن وضع العالم ليس أقل خطورة. فعلينا تقبّل الوضع الحالي إن أقررنا بالزعم القائل بأن العقل والواقع متصالحان، وأن استقلالية الإنسان تحققها في داخل هذا المجتمع. وبناء عليه، فإن وظيفة الفلسفة الأصلية ما زالت راهنة بحق.

قد لا يكون من الخطأ افتراض أن هذه الأسباب تقف خلف كون النقاشات داخل الفلسفة، وحتى النقاشات بشأن مفهوم الفلسفة، أكثر راديكالية وخلافية بكثير من النقاشات داخل العلوم وبشأنها. على خلاف أيّ مبحث آخر، فإن الفلسفة لا تمتلك حقلاً خارجيًا للفعل معنْونًا باسمها في النظام القائم. إن نظام الحياة هذا، رفقة تراتبية القيم فيه، هو في حد ذاته مُشْكِلٌ بالنسبة إلى الفلسفة. في حين ما زال العلم قادرًا على الإشارة إلى حقائق معطاة تُهديه السبيل، بينما على الفلسفة أن ترتدّ على ذاتها، أي على اشتغالها النظري ذاته؛ إذ يقع تحديد موضوعها على عاتق مشروعها نفسه على نحو أكبر بكثير من حالة العلوم المتخصصة، حتى عندما تنهمك الأخيرة اليوم في عمقٍ مع مشكلاتها النظرية والمنهجية. يعطينا تحليلنا أيضًا إضاءة بشأن السبب وراء تلقّي الفلسفة اهتمامًا أكبر بكثير في الحياة الأوروبية منه في الولايات المتحدة الأميركية، حيث سمح التوسّع الجغرافي والتطور التاريخي أن تفقد بعض الصراعات الاجتماعية أهميتها في هذه القارة، كتلك التي اندلعت على نحو عنيف ومتكرر في أوروبا بسبب طبيعة العلاقات القائمة، كما ساهم في ذلك نزولها تحت وطأة انفتاح البلاد (الولايات المتحدة الأميركية) والانهماك في ممارسة المهمات اليومية، حيث تجد المشكلات الأساسية في الحياة الاجتماعية حلولاً عملية موقتة لها، ولذلك فإن التوترات التي تسمح للفكر النظري في أوضاع تاريخية محددة بالبزوغ لا تغدو غاية في الأهمية. ويتأخر الفكر النظري، غالبًا، في هذه الدولة (الولايات المتحدة) كثيرًا عن تحديد الحقائق ومراكمتها. بغض النظر إن كان ذاك النوع من النشاط ما زال يفي بالمتطلّبات القائمة على المعرفة، أساسًا، في هذه الدولة، فهي مشكلة لا يتسع المجال لمعالجتها.

صحيح أن تعريفات الكثير من الكُتّاب المعاصرين، كنّا قد عمدنا إلى ذكر بعض منهم بالفعل، لا تكاد تكشف عن السمة التي تميز الفلسفة من باقي العلوم المتخصصة. يرمق كثير من الفلاسفة زملاءهم في الكلّيات المجاورة بعين الحسد، ذلك أنهم أفضل حالاً بكثير بسبب امتلاكهم مجال عمل واضح المعالم، ولا يمكن التشكيك في فائدته للمجتمع. يُجاهد هؤلاء الكتّاب من أجل «الترويج» للفلسفة باعتبارها نوعًا معيّنًا من العلوم المتخصصة، أو على الأقل من أجل إثبات أنها ذات فائدة حقيقية للعلوم الخاصة. وفق هذه الطريقة، تكفّ الفلسفة عن القيام بدور الناقد، بل تُصبح بصورة عامة، خادمة للعلوم وأشكال التنظيمات الاجتماعية. يُعدّ هذا السلوك اعترافًا بأن وجود فكر يتجاوز الأشكال السائدة للنشاط العلمي، وبناء عليه يتجاوز أفق المجتمع المعاصر، أمرٌ مستحيل. يَحْسُنُ بالفكر أن يقنع بقبول المهمات الموكلة إليه من الحاجات المتجددة دائمًا للحكومة وقطاع الصناعة، والتعامل

مع هذه المهمات بالصورة نفسها التي تُلقيت وفقها. إن مدى صواب مضمون هذه المهمات أو شكلها للجنس البشري في هذه اللحظة التاريخية، والسؤال عمّا إذا كانت المؤسسات الاجتماعية التي تصدر عنها ما زالت مناسبة للبشرية، لا تُعدّ مثل هذه الإشكاليات علمية أو فلسفية في عيون هؤلاء الفلاسفة الوادعين، إنها مسائل تتعلق بالاختيار الشخصي، بالتقويم الذاتي من الفرد الذي استسلم لذوقه ومزاجه. إن الموقف الفلسفي الوحيد، الذي يمكن التعرف إليه في ضوء هذا التصوّر، هو المذهب النقيض، القائل بعدم وجود فلسفة أساسًا، وأن الفكر النسقي يجب أن يتنحّى في لحظات الحياة الحاسمة. بوجيز العبارة، شكوكية فلسفية وعدمية.

قبل المُضيّ قُدُمًا، لا بد من التمييز بين تصوّرنا الذي نعرضه هنا للوظيفة الاجتماعية للفلسفة، وتصور آخر، يعرض على نحوٍ واضح في الكثير من فروع علم الاجتماع الحديث التي تُحدّد الفلسفة بوظيفةً اجتماعية واحدة عامةً، ألا وهي الأيديولوجيا[4]. تؤكد وجهة النظر هذه أن الفكر الفلسفي، أو الفكر في حد ذاته على نحو أدق، هو مجرد تعبير عن حال اجتماعي معيّن. تُطوّر كل جماعة اجتماعية - اليونكرز الألمان على سبيل المثال - جهازًا مفاهيميًا وطرائق محددة للتفكير، وتتبنى أسلوبًا خاصًا في التفكير يتناسب مع وضعها الاجتماعي. طيلة عقود عدة، رُبطت حياة اليونكرز بنمط خاص للخلافة، حيث كانت تمتاز علاقتهم بالسلالة الأميرية التي كانوا يعتمدون عليها، بسمات بطريركية، وكذلك كانت علاقاتهم بخدمهم. تبعًا لذلك، كانوا يميلون إلى بناء فكرهم كله على أنماط ما هو عضوي، والتعاقب المنظَّم للأجيال، وعلى النمو البيولوجي. بدا كل شيء من جانب الكائنات الحية والروابط الطبيعية. من ناحية أخرى، فإن البرجوازية الليبرالية التي تعتمد سعادتها وتعاستها على نجاح تجارتها، والتي علّمتها تجربتها أنه يجب رد كل شيء «إلى قاسم المال المشترك»، طوّرت طريقة تفكير أكثر تجريدًا وآليةً. لا يتسم أسلوبهم في التفكير وفلسفتهم بنزوع تجاه التسلسل الهرمي بل «المساواتي». وينطبق المنهج نفسه على مجموعات أخرى، في الماضي والحاضر. مع فلسفة ديكارت، على سبيل المثال، علينا السؤال إن كانت أفكاره قد توافقت مع الجماعات الأرستقراطية واليسوعية في البلاط الملكي، أو مع «نبلاء الثوب» Noblesse de Robe، أم توافقت مع [الطبقة] البرجوازية الدنيا والجماهير. ينتمي كل نمط فكري، وكل عمل فلسفي أو ثقافي، إلى جماعة اجتماعية محددة، ينشأ منها ويرتبط وجوده بها. كل نمط من التفكير هو «أيديولوجيا».

ليس ثمة من شك في أنّ موقفًا كهذا فيه شيءٌ من الصواب، وعند مطالعة الكثير من الأفكار السائدة اليوم من زاوية أسسها الاجتماعية، يظهر أنها ليست إلّا محض أوهام. غير أن مجرد الكشف عن تلازم هذه الأفكار مع الجماعة الاجتماعية لشخص ما ليس كافيًا، وهذا ما تفعله المدرسة السوسيولوجية. علينا أن نتغلغل أكثر ونطوّر الأفكار من داخل التحوّلات التاريخية الحاسمة التي من خلالها تُفسّر الجماعات الاجتماعية في ذاتها. دعونا نأخذ مثالًا على ذلك، في الفلسفة الديكارتية، يؤدي التفكير الآلي، وخصوصًا الرياضي، دورًا مهمًا. بل يمكن القول إن كل هذه الفلسفة هي تعميم للتفكير

(4) يُنظر:
Karl Mannheim, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge* (London: Routledge, 1936).

الرياضي. يمكننا بلا شك محاولة العثور على مجموعة ما من المجتمع تتعالق صفتها مع وجهة النظر هذه، وربما سنعثر على دائرة اجتماعية محدّدة في زمن ديكارت ومجتمعه. غير أن ثمة منهجًا أكثر تعقيدًا، لكن أكثر كفاية، ويتمثل في دراسة النظام الإنتاجي لذلك الزمن وإظهار كيف يُدفَع فرد من الطبقة الوسطى الصاعدة بوساطة نشاطه في التجارة والصناعة تحديدًا، وحثّه من أجل القيام بحسابات دقيقة إذا ما كان يرجو المحافظة على سلطته وزيادتها في السوق التنافسية الناشئة حديثًا. يصدق هذا أيضًا على عملائه، إذا جاز لنا التعبير، في العلوم والتكنولوجيا التي أدّت اختراعاتها وأعمالها العلمية الأخرى دورًا كبيرًا في الصراع الدائم بين الأفراد والمدن والأمم في العصر الحديث. في هذه الموضوعات جميعها، كان المنهج المُتّبع تجاه العالم هو النظر إليه من الناحية الرياضية. لأن هذه الطبقة، ومن خلال تطوّر المجتمع، أصبحت الصفة البارزة للمجتمع ككل، وانتشر هذا المنهج انتشارًا واسعًا، متجاوزًا الطبقة الوسطى ذاتها. ولا يكفي علم الاجتماع وحده. يجب علينا أن نمتلك نظرية شاملة للتاريخ في حال كنا نرغب في تجنب أخطاء خطرة. وما لم نفعل ذلك، فإننا نخاطر بربط نظريات فلسفية مهمة بجماعات عارضة، أو بمستوى ما غير حاسم، وبإساءة فهم أهمية المجموعة المحددة في المجتمع بأسره، ومن ثمّ إساءة فهم النمط الثقافي المدروس. لكن هذا ليس هو الاعتراض الرئيس. ويُفضي التحليل في الختام إلى أن التطبيق النمطي لمفهوم الأيديولوجيا على كل نمط فكري، يؤسّس على فكرة عدم وجود حقيقة فلسفية، بل في الواقع على عدم وجود حقيقة أساسًا بالنسبة إلى البشرية، وأن الأفكار كلها هي «Seinsgebunden» - مرتبطة بالكينو. وتنتمي هذه التطبيقات في طرائقها ومناهجها إلى طبقة بشرية محددة فحسب، ولا تصلح إلا لهذه الطبقة. ولا يشمل الموقف الواجب اتّباعه مع الأفكار الفلسفية اختبارًا موضوعيًا أو تطبيقًا عمليًا، لكن ربطًا معقدًا بدائرة اجتماعية تقريبًا. وبهذا تُصبح دعاوى الفلسفة مقنعةً. يسهل علينا تمييز أن هذه النزعة التي تفضي في الختام إلى قرار حل الفلسفة إلى علم متخصص، داخل علم الاجتماع، بمجرد تكرار وجهة النظر الشكية التي سبق أن نقدناها، أنها ليست هنا لتفسير حجم الوظيفة الاجتماعية للفلسفة، لكن لتقوم بأداء وظيفة اجتماعية بنفسها، أي كبح جماح الفكر عن ميوله العملية التي تشير إلى المستقبل دائمًا.

تكمن وظيفة الفلسفة الاجتماعية الفعلية في نقدها السائد. لا يعني هذا عملية الكشف عن الأخطاء الظاهرية لأفكار وشروط فردية، ولو صحّ هذا لغدا الفيلسوف مهووسًا. كما لا يعني ذلك أن على الفيلسوف أن يشكو هذا الشرط المعزول أو ذاك ويقترح إصلاحات له. إن الهدف الرئيس لمثل هذا النقد هو الحؤول دون خسارة البشرية ذاتها، في خضم الأفكار والنشاطات التي تغرسها المؤسسات الاجتماعية القائمة في أعضائها. يجب جعل الإنسان قادرًا على رؤية العلاقة بين نشاطاته وما يتم تحقيقه تاليًا؛ وبين وجوده الخاص والحياة العامة للمجتمع؛ وبين مخططاته اليومية والأفكار العظيمة التي يعتنقها. وتفضح الفلسفة التناقض الذي يتورّط فيه الإنسان إلى درجة ينبغي له فيها أن يربط نفسه، في الحياة اليومية، بأفكار وتصوّرات معزولة. يمكن فهم وجهة نظري هذه بسهولة عبر التالي، كان الهدف الأساسي من الفلسفة الغربية في أولى صورها المكتملة مع أفلاطون متمثلاً بإلغاء الأحادية في الفكر ونفيها من خلال نظام فكري أكثر شمولاً ومرونةً وأفضل تكيُّفًا مع الواقع. يوضح المعلم، في سياق بعض المحاورات، كيف أن مُحاوِره يتورّط حتمًا في التناقضات، كلما انغمس في التمسّك

بالأحادية في موقفه. ويُبيّن أن من الضروري التقدم من فكرة واحدة إلى أخرى، ذلك أن كل فكرة إنما تتلقّى معناها المناسب من داخل النظام الكلّي للأفكار. خذ على سبيل المثال المحاورة بشأن طبيعة الشجاعة من «محاورة لاخيس»، عندما تمسّك المُحاوِر بتعريفه أن الشجاعة تعني عدم الفرار من ساحة المعركة، جرى إقناعه بأن مثل هذا التصرف في بعض المواقف يُعدُّ تهورًا لا فضيلة. كما هو الحال عندما ينسحب الجيش بأكمله ويحاول فرد واحد الفوز في المعركة بمفرده. ينطبق الأمر نفسه على فكرة «السوفروسين» Sophrosyne التي تترجم خطأً بالاعتدال أو الوسطية. والسوفروسين هي بالتأكيد فضيلة، لكنها تُصبح محلاً للشك إذا أضحت الغاية الحصرية للفعل، من دون الاستناد إلى معرفة الفضائل الأخرى جمعاء. لا يمكن تصور السوفروسين إلا كلحظة لسلوك قويم في منظومة كلّية. يصحُّ هذا القول كذلك على العدالة. إن الإرادة الخيِّرة التي تسعى للعدالة شيءٌ جميل. لكن هذا السعي الذاتي ليس كافيًا؛ إذ لا تلحق صفة العدالة بالأفعال التي صدرت عن حسن نية وفشلت عند التنفيذ. ينطبق هذا على الحياة الخاصة، كما على ممارسات الدولة. يمكن أي تدبير، بغض النظر عن النيات الحسنة لمدبِّره، أن يغدو ضارًّا ما لم يستند إلى معرفة شاملة وملائمة للظرف القائم. يقول هيغل في سياق مشابه أن العدالة القصوى **Summum Jus** قد تصبح «لا-عدالة» متطرفة **Summa Injuria**. يجدر بنا استذكار المقارنة المعقودة في «غورجس» Gorgias[5]. إن المهن التي يحترفها الخبّاز والطبّاخ والخيّاط مفيدة في حد ذاتها، لكنها قد تؤدي إلى أضرار ما لم تُراعَ الاعتبارات الصحية في حياة الفرد والجنس البشري. وتُعدّ المرافئ وأحواض بناء السفن والحصون والضرائب جيدة بالطريقة نفسها. لكن، تغدو عوامل الأمان والازدهار وسائل للدمار إذا باتت سعادة المجتمع طيّ النسيان.

وهكذا، نجد في العقود الأخيرة، السابقة على اندلاع الحرب الحالية [الحرب العالمية الثانية] في أوروبا، نموًّا مضطربًا لعناصر فردية للحياة الاجتماعية: مشروعات اقتصادية عملاقة وضرائب ساحقة وزيادة هائلة في الأسلحة والجيوش والانضباط القسري ورعاية أحادية الجانب للعلوم الطبيعية، وما إلى ذلك. وبدلاً من التنظيم العقلاني للعلاقات المحلية والدولية، كان هنالك انتشارٌ سريع لبعض الجوانب الحضارية على حساب الكل. وقف كل واحدٍ في مواجهة الآخر؛ ما ألحق الدمار بالبشرية جمعاء.

لا يعني طلب أفلاطون تولّي الفلاسفة الحكم وجوبَ اختيار هؤلاء الحكّام من بين مؤلّفي كتب المنطق. في الحياة التجارية، لا تعرف روح الخبير **The Fachgeist** غير الربح، وفي الحياة العسكرية لا تعرف إلا القوة، وكذلك في العلم لا تعرف تلك الروح إلا النجاح في تخصصٍ علمي محدد. لكن متى تُركت هذه الروح من دون رقابة، فإنها تُعبِّر عن حالة لاسلطوية للمجتمع. وعَنَت الفلسفة، بالنسبة إلى أفلاطون، النزوع إلى جمع وحفظ مختلف طاقات المعرفة وفروعها في وحدة من شأنها تحويل هذه العناصر الضارة جزئيًا إلى عناصر منتجة، بكل ما تحمله الكلمة من معنى. هذا ما قصده أفلاطون بطلبه أن يتسلّم الفلاسفة مقاليد الحكم؛ ما يعني حالة من عدم الثقة بالتصورات الشعبية السائدة أو

(5) Gorgias هي دراسة مفصلة للفضيلة تستند إلى التحقيق في طبيعة البلاغة والفن والقوة والاعتدال والعدالة والخير في مقابل الشر. على هذا النحو، يحتفظ الحوار بأهمية مستقلة ويرتبط ارتباطًا وثيقًا بمشروع أفلاطون الفلسفي الشامل لتحديد الوجود الإنساني النبيل والملائم. (المترجم)

الركون إليها. وبخلاف الفكرة الأخيرة، لا تُعدم السببية داخل فكرة واحدة؛ فالفكرة قد تكون صحيحةً في أي لحظة منفردة. وإن العقل ليكمن في نظام الأفكار الكلّي، في التقدم من فكرة إلى أخرى، حيث تُفهم كل فكرة وتطبيقها وفق معناها الصحيح؛ ما يعني أن الفكرة لا تُعدُّ عقلانية ما لم تكتسب معناها في نظام المعرفة بأكمله.

طبّق الفلاسفة العظماء هذا المفهوم الجدلي على إشكاليّات فعلية في الحياة. وفي واقع الأمر، إن التنظيم العقلاني للوجود الإنساني هو الهدف الحقيقي وراء فلسفاتهم. فالتمحيص والتنقيح الجدلي للعالم الفكري الذي نلمسه في حياتنا اليومية والعلمية، وتعليم الفرد من أجل التفكير والتصرّف على نحو سليم، إنما يرمي في نهاية المطاف إلى الوعي بما هو خيِّر؛ كما عنى ذلك التنظيم العقلاني للمجتمع الإنساني، في الأزمنة التي ازدهرت فيها الفلسفة على أقل تقدير. وعلى الرغم من اعتبار أرسطو، في كتابه **الميتافيزيقا**، أن التأمل الذاتي العقلي والنشاط النظري، هو أعظم المباهج، فإنه يشير بوضوح إلى أن هذه السعادة ليست ممكنة إلا بالاستناد إلى قواعد مادية محددة؛ أي وفق أوضاع اجتماعية واقتصادية معيّنة. لم يوافق أفلاطون وأرسطو المدرسة الكلبية و«أنتيسثنيس» Antisthenes، في قولهم إنه يمكن العقل أن يتطور لدى الأشخاص الذين يعيشون حياةً كلبيةً بالمعنى الحرفي، ولا أن الحكمة يمكن أن تسير جنبًا إلى جنب برفقة البؤس. إن الشرط الضروري لانعتاق قوى الإنسان العقلية، بالنسبة إليهما، هو توافر حالة العدالة في شؤون الدولة والمجتمع، وتكمن هذه الفكرة في صلب النزعة الإنسانية الغربية كلها.

يدرك أي شخص يقوم بدراسة الفلسفة الحديثة، لكن ليس من خلال الملخصات العادية فحسب، بل من خلال اشتغالاته البحثية التاريخية الخاصة كذلك، أن الإشكال الاجتماعي دافعٌ حاسمٌ للغاية. لا أحتاج إلى ذكر أكثر من هوبز وسبينوزا. الكتاب الوحيد الذي نشره سبينوزا في حياته **رسالة في اللاهوت والسياسة**، إضافة إلى مفكرين آخرين مثل لايبنتز وكانط على سبيل المثال، يكشف المزيد من التحليل المتعمق عن وجود مقولات اجتماعية وتاريخية في صلب أكثر الفصول تجريدًا من كتاباتهم ومذاهبهم الميتافيزيقيّة والمتعالية. كما لا يمكن من دون تلك المقولات فهم إشكالياتهم أو حلّها. من أجل ذلك، يُعدّ التحليل البسيط لمحتوى المذاهب النظرية الفلسفية البحتة أحد أكثر المهمات البحثية الحديثة إثارةً للاهتمام في مجال تاريخ الفلسفة. لكن هذه المهمات لا يجمعها الكثير مع الارتباطات السطحية التي أُشير إليها بالفعل. يمتلك مؤرخ الفن والأدب مهمات مماثلة.

على الرغم من الدور المهم الذي يقوم به بحث المشكلات الاجتماعية في الفلسفة، الظاهر منها أو المضمر، الواعي منها أو غير الواعي، دعونا نؤكد، مجدّدًا، أن وظيفة الفلسفة الاجتماعية لا تقتصر على هذا الجانب فحسب، بل تكمن أيضًا في تطوُّر الفكرين النقدي والجدلي.

الفلسفة عبارة عن محاولة منهجية وجسورة من أجل جلب العقل إلى ساحة العالم. ما ينتج منه وضعُها القلق والمثير للجدل. فتبدو الفلسفة غير مريحة، ومُتعنِّتة أيضًا وسرعان ما تغدو في الحقيقة مصدر إزعاج، ما إن يُضاف إلى ذلك كله غياب أيّ فائدة فورية تُرجى منها.

كما تفتقر الفلسفة إلى المعايير والدلائل الحاسمة، إضافةً إلى المشقة الفعلية لتحري الحقائق. لكن على الأقل، يدرك المرء طبيعة التحديات التي عليه مواجهتها. يكره الإنسان بطبيعته أن يشغل نفسه بتقاطعات حياته الخاصة والعامة والتباساتها بصورة كبرى؛ إذ يفتقر إلى الشعور بالأمان وتتربّص به الخطورة الداهمة. ويجري توكيل الفلاسفة واللاهوتيين مهمة حل هذه الإشكاليات، في النظام الراهن لتوزيع المهمات والأدوار؛ أو يتولّى المرء مؤونة مواجهتها بنفسه باعتبارها محض أفكار عابرة، وأن «كل شيء على ما يرام» أساسًا.

تبيّن في القرن الأخير من التاريخ الأوروبي، بصورة قاطعة، وعلى الرغم من مظهر الأمان الخارجي، أن الإنسان لم يتمكّن من التوفيق بين حياته الخاصة وتصوّراته عن الإنسانية، على نحو منسجم. ثمة فجوة بين الأفكار التي يحاكم الإنسان نفسه على أساسها، والعالم من ناحية، والواقع الاجتماعي الذي يقوم الإنسان بمعاودة إنتاجه من خلال نشاطاته، من ناحية أخرى. والحالة كذلك، تغدو تصوراته وأحكامه كلها متناقضة ومُفتعلة. ويرى الإنسان اليوم نفسه متّجهًا صوب كارثة، أو متورّطًا في واحدةٍ بالفعل، كما يشعر، في الكثير من البلدان، بالعجز الكلي؛ لاقترابه من حال البربرية إلى درجة يعجز فيها عن امتلاك أي قدرة على الرد أو الدفاع عن نفسه؛ على غرار أرنبٍ في مواجهة قاقم [حيوان شبيه بابن عرس] جائع.

قد يستطيع الإنسان، في بعض الأحيان، المضي قُدُمًا مُتخلّيًا عن أي إطار نظري. لكنّ نقصه هذا يُطفّف من قيمته ويُسْلمه إلى حالة من العجز أمام أيّ بطش. إن حقيقة إمكان ارتفاع النظرية لتُصبح فضاءً روحانيًا من المثالية الخاوية التي تعوزها الحياة، أو غرقها في تعبيرات فارغة ومرهقة، لا يعني، بالضرورة، أن هذه هي صورتها الصحيحة. تجد الفلسفة، غالبًا، نظيرها في ما يطلق عليه «تحري الحقائق»، ما دام أخذ الملل والتفاهة في الحسبان. وفي الوقت الراهن، تتولّى الديناميكيات التاريخية جميعًا موضعةَ الفلسفة في مركز الواقع الاجتماعي الإنساني، كما يتم موضعة ذلك الواقع في مركز الفلسفة ذاتها.

ينبغي لفت الانتباه إلى تغيير محدد، شديد الأهمية، حدث على امتداد هذه السطور منذ العصور القديمة؛ إذ اعتقد أفلاطون أن قوة «الإيروس»[6] Eros تُخوّل الحكيمَ معرفةَ الأفكار؛ فربط المعرفة بـ «حالة معنوية أو نفسية» (الإيروس)، لقدرتها على أن توجد في أيّ لحظة تاريخية من حيث المبدأ. ولهذا السبب ذاته، بدت له تلك الحالة التي اقترحها مثالاً أبديًا للعقلانية غير المرتبطة بأي شرط تاريخي. وكانت المحاورات بشأن القوانين تسويةً مقبولة بوصفها خطوة أوّلية من دون أن تؤثر في المثال الأبدي.

إن دولة أفلاطون هي يوتوبيا، على غرار تلك التي كانت مرتقبة في مطلع العصر الحديث، وحتى في أيامنا هذه. غير أن اليوتوبيا ما عادت الصورة الفلسفية الملائمة للتعامل مع مشكلة المجتمع؛ إذ تبيّن أن تناقضات الفكر لا يمكن حلّها من خلال التفكير النظري المحض، حيث يقتضي حلُّها تطوّرًا تاريخيًا

(6) الإيروس، عند أفلاطون، هو قوة عُظمى تحرك النفس إلى الخير والمعرفة، وتتموضع بين المعرفة والجهل؛ فالإنسان الذي لا يشعر أو يدرك بأنه ناقص لا يمكنه أن يسعى للحكمة. (المترجم)

لا يمكننا تجاوزه من خلال الفكر وحده. كما لا ترتبط المعرفة بالشروط النفسية والأخلاقية فحسب، لكنْ بالشروط الاجتماعية أيضًا. والقول بنظام سياسي أو اجتماعي مثالي وتوصيفه عبر أفكار مجردة، بات غير ملائم، اليوم، بل يخلو من أي معنى.

اليوتوبيا، بوصفها تاجَ الأنساق الفلسفية، استُبدلت بالتوصيف العلمي للعلاقات والنزعات الملموسة التي يُمكنها أن تؤدي إلى تطور الحياة الإنسانية، ولعل أثر هذا التغيير هو الأكبر في بنية النظرية الفلسفية ومعناها؛ إذ تتشارك الفلسفة الحديثة والقديمة في الثقة العالية بطاقات الجنس البشري، وتفاؤلهما بقدرة الإنسان على تحقيق الإنجازات. وكثيرًا ما رفض فلاسفة عِظام مزاعم تلك العبارة التي تنتقص جوهريًا من قدرة الإنسان على ممارسة حياة طيبة أو تحقيق أعلى درجات التنظيم الاجتماعي. دعونا نستذكر تعليقات كانط المشهورة على يوتوبيا أفلاطون: «كان من المفترض أن تكون جمهورية أفلاطون شاهدًا بارزًا على الكمال التخيلي الخالص، غير أنها أصبحت كلمة مأثورة للتعبير عن شيء لا يمكن أن يوجد إلا في رأس مفكر متقاعس؛ ويعتقد 'بروكنر' أن زعم أفلاطون بأنه لا يمكن لأمير أن يمارس الحكم الرشيد من دون الانخراط في عالم الأفكار، هو من السخف، وحيث يضُنّ هذا الفيلسوف الكبير علينا بتوجيهاته، ينبغي لنا القيام بجهد أفضل من أجل متابعة هذا الفكر، والسعي لتسليط الضوء عليه بجهودنا الخاصة، بدلًا من تنحيته جانبًا دونما فائدة، بذريعة بائسة وخطرة للغاية، تتمثل في عدم قابليته للتنفيذ؛ ذلك أن ليس ثمة شيء أكثر إيذاءً وخلوًا من القيمة بالنسبة إلى الفيلسوف من الميل المبتذل إلى ما يُسمّى التجربة السلبية التي يمكن تلافيها، حالما تتأطر المؤسسات في الوقت المناسب تبعًا لتلك الأفكار؛ لا وفقًا لتصوّرات مُبتذلة، مشتقّة من التجربة وحدها، ما أفسد النيّات الحسنة كلها»[7].

لم تتخلّ الفلسفة منذ أفلاطون يومًا عن المثالية الحقّة التي يُمكنها أن تُصدِّر العقلانية للأفراد، كما بين الأمم. ولم تتخلّص إلا من المثالية الخاطئة التي تكتفي بتمثُّل صورة للكمال من دون مراعاة كيفية تحقيقها. وفي الأزمنة الحديثة، رُبط الولاء إلى الأفكار العليا، في عالمٍ يتعارض معها، بالرغبة الرشيدة في معرفة الكيفية التي تتيح لهذه الأفكار أن تتجذّر في الواقع الأرضي.

قبل الختام، ينبغي لنا أن نستدرك مجدّدًا ما قد سبق الإشارة إليه من خلل في الفهم. بخلاف الاقتصاد والسياسة، لا يعني النقد في الفلسفة إدانةَ أمرٍ ما أو التذمر بشأن معيار أو آخر، ولا مجرد إنكار ورفض. فلقد سلك النقد، في ظروف معيّنة، هذا المنعطف التدميري بالفعل، وثمة أمثلة على ذلك من العصر الهيلينستي. إنما نعني بالنقد هنا: ذلك الجهد الفكري والعملي الذي لا يرضى، في نهاية المطاف، بقبول الأفكار والممارسات والشروط الاجتماعية السائدة دونما تفكير وبمحض العادة؛ وتلك الممارسات التي تهدف إلى تنسيق الجوانب الفردية للحياة الاجتماعية بعضها مع بعض، إضافة إلى الأهداف والأفكار العامة للعصر الراهن، للاستدلال عليها بصورة طبيعية تسلسلية، بُغية تمييز المظهر من الجوهر، من أجل فحص مبادئ الأشياء وأسسها. وبوجيز العبارة، معرفتها على نحو جيد.

(7) Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, F. Max Müller (trans.) (New York: The Macmillan Company 1920), pp. 257–258.

كان الفيلسوف المعروف هيغل، الذي ندين له بالفضل العميم بصورٍ مختلفة، معزولاً عن أي نكران نكد يتعلق بظروف سياسية خاصة، ما أغرى الملك البروسي لاستدعائه إلى برلين ليغرس الولاء المناسب في أذهان التلاميذ ويقوم بتحصينهم من المعارضة السياسية. لم يأل هيغل في ذلك جهدًا، وأعلن أن الدولة البروسية هي تجسيد الفكرة الإلهية على الأرض. غير أن الفكر فاعلٌ مبهم؛ إذ كان على هيغل لتبرير الدولة البروسية تعليم المرء التغلب على المحدوديات التي يتسم بها فهم الإنسان العادي والرؤية الأحادية للأمور، وتعليمه كذلك رؤية العلاقة المتبادلة بين الروابط المفاهيمية والواقعية جميعًا. إضافة إلى ذلك، كان عليه تعليم الإنسان أن يتأوّل التاريخ في ظل بنيته المعقّدة والمتناقضة، من أجل البحث عن أفكار الحرية والعدالة في حياة الأمم، لمعرفة كيف تنهار الأمم عندما يتأكد عدم كفاية مبدئها، وأن الزمن أصبح جاهزًا من أجل بروز تنظيم اجتماعي جديد. إن حقيقة قيام هيغل بتدريب تلامذته على التفكير النظري، تمتلك تأثيرًا غامضًا في الدولة البروسية إلى حدٍ بعيد. على المدى البعيد، تسبب عمل هيغل في أضرار جسيمة في المؤسسات الرجعية أكثر مما كان يمكن تلك المؤسسات استخدامه من خلال تمجيداته الرسمية السابقة. العقل حليف ضعيف للرجعية. عيّن الملك خلفًا لهيغل بعد عشرة أعوام على وفاته بقليل (بقي كرسيه شاغرًا طوال تلك الفترة) من أجل مواجهة «أسنان تنين وحدة الوجود الهيغلية» و«غطرسة مدرسته وتعصُّبها».

لا يمكننا القول إن المفكرين أصحاب التأثير الأكثر تقدمية، في تاريخ الفلسفة، هم أولئك الذين يتّسمون بحسّ نقدي أعلى، أو الذين يتعاملون مباشرةً مع ما يُسمّى البرامج العملية. ليست الأمور بهذه البساطة. يمتلك المذهب الفلسفي الواحد وجوهًا عدة، قد يحتوي كل وجه على أكثر الآثار التاريخية تنوّعًا. في الأزمنة التاريخية الاستثنائية فحسب، مثل عصر التنوير الفرنسي، تُصبح الفلسفة ذاتها سياسة. لم تدعُ كلمة الفلسفة، في ذلك العصر، إلى العقل والمنطق والإبستيمولوجيا إلا بقدر هجومها على «الهيراركية»[8] الكنسية وعلى نظام قضائي غير إنساني. كان إسقاط بعض التصوّرات المسبقة معادلاً فعليًّا لفتح بوابات العالم الجديد. وكان التقليد والإيمان أقوى حصون النظام القديم. ومثّلت الهجمات الفلسفية ردًّا تاريخيًا فوريًا. على أي حال، ما عادت المسألة اليوم متعلقةً بالقضاء على العقيدة، ذلك أن في الدولة الشمولية، حيث يعلو نداء الميل إلى البسالة ونظرة مهيبة إلى العالم Weltanschauung، لا يحكم الإيمان ولا النظرة إلى العالم، وحدها اللامبالاة الباهتة وبلادة الفرد تجاه المصير وكل ما يأتي من الأعلى. تقتضي مهمتنا اليوم ضمان عدم اختفاء القدرة على التنظير والفعل الذي يستند إليه في المستقبل مرة أخرى، حتى في فترات السلم المستقبلية حيث قد يسمح الروتين اليومي بنسيان المشكلة كلها مرة أخرى. إن الكفاح هو مهمتنا الدائمة، حتى لا يقنُط الجنس البشري تمامًا بفعل حوادث الحاضر المهولة، وحتى لا يختفي من الأرض الإيمان بمجتمع يستحق السعادة والسلام.

(8) الهيراركية Hierarchy، المرتبية (التراتبية). (المترجم)

References المراجع

Alexander, Samuel. *Space, Time and Deity*. London: Macmillan and Co., Ltd., 1920.

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. F. Max Müller (trans.). New York: The Macmillan Company, 1920.

Mannheim, Karl. *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*. London: Routledge, 1936.

Muirhead, John H. (ed.). *Contemporary British Philosophy*. London/ New York: Allen & Unwin Macmillan, 1925.

ريتشارد سويدبرغ

مبادئ علم الاجتماع الاقتصادي

ترجمة: جهاد الترك

هو محاولة للإجابة عن تساؤلات ميدانية ونظرية تتعلّق بالعلاقة «الحميمة» بين الاقتصاد، بفضائه الشاسع، وعلم الاجتماع بمفاهيمه الفضفاضة. حيث ينصرف المؤلف، في هذا السياق المحيّر، إلى قولبة هذه العلاقة الغامضة. ويتوخّى في ذلك استخدام أدوات صارمة في البحث والتنقيب عن الجذور العميقة المتشابكة لعلمي الاجتماع والاقتصاد

ويؤكد المؤلف أن لا علم اقتصاد حقيقيًا من دون التبحّر في خلفياته الاجتماعية على مستوى المقاربة العلمية. ويستدرج إلى دائرة هذه المسألة أقطابًا من علمي الاجتماع والاقتصاد من أبرزهم: البريطاني آدم سميث والألماني ماكس فيبر. ويستنتج أن في داخل كل عالم اجتماع وعالم اقتصاد ثمة قدرة على تبيّن الاقتصاد في حركته الإنسانية الواسعة.

لا تندرج هذه الدراسة المنفتحة على منظومة من العلوم الإنسانية في خانة الأدبيات الكلاسيكية لعلم الاقتصاد وعلم الاجتماع، فهي دراسة ثورية، لأنها تستكشف بأشكال شتى مساحات بكرًا لفهم ما يعتمل في الأروقة الخلفية للمخيّلة البشرية.

بشير ربوح | Bachir Rebouh*

مراجعة كتاب الاجتماعي وعالمه الممزق: مقالات فلسفية اجتماعية لأكسِل هونيت

Book Review: *The Fragmented World of the Social, Essays in Social and Political Philosophy* by Axel Honneth

عنوان الكتاب:	الاجتماعي وعالمه الممزق: مقالات فلسفية اجتماعية.
المؤلف:	أكسِل هونيت.
المترجم:	ياسر الصاروط.
الناشر:	المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة/ بيروت.
سنة النشر:	2019.
عدد الصفحات:	335 صفحة.

* أستاذ الفلسفة في جامعة باتنة 1، الحاج لخضر، الجزائر.
Professor of Philosophy at Hadj Lakhdar University, Batna, Algeria.

يحتوي كتاب الفيلسوف الألماني أكسل هونيت **الاجتماعي وعالمه الممزق: مقالات فلسفية اجتماعية** على مقالات مختلفة ومتعددة، تشكل مجتمعة 335 صفحة، مرفقة بفهرس عام، ويتضمّن تمهيدًا، واثنتي عشرة مقالة نقدية، وفق مسار اجتماعي، حيث يُدشن منجزه الفكري بمقالة موحية في عنوانها، ودالّة في ألفاظها، وهي «عالم من التمزق»، وفيها يناقش الفيلسوف المجري جورج لوكاتش، في مسائل تتعلق رأسًا بالتمزق الاجتماعي، من بينها: التشيّؤ، وانبثاق الأزمة الكبرى في الثقافة الغربية، والاغتراب الاجتماعي، وحديثه الرائع عن «نظرية الرواية»، ونقده مفهوم العقل، ومناهضته النظام الرأسمالي رومانسيًا، ورغبته في الدفاع عن مفهوم الحياة المُهدّد ماليًا. وهي جملة من المناقشات التي أجراها لوكاتش في فترته الشبابية الأولى، حيث كانت بالنسبة إليه محطّات فكرية ثرية جدًا، أغنت فكره وطوّرت طرائق تعامله مع المجتمع، بعد أن ارتبط بالفكر الماركسي، وخصوصًا في مؤلفه **التاريخ والوعي الطبقي**. وهذه الأعمال هي عبارة عن جهاز سيسموغرافي، يمكن أن نقيس به الزلازل التي تحدث في الفكر الغربي.

في المقالة الثانية، يذهب هونيت إلى الحديث عن مدرسة فرانكفورت التي أطلقت النقاش النقدي من أجل تقييم مشروعها في تحليل المجتمع الغربي، إلّا أنها وقفت على أعطابه، بحثًا عن رؤية تجمع بين الحقائق الواقعية والرؤى الفلسفية، وبسببها انفتحت المدرسة، أو ما يسمى الحلقة الداخلية التي تكوّنت من هوركهايمر وأدورنو وماركوزه ولوفنتال وبولوك، في مقابل الحلقة الخارجية التي تكوّنت من فرانتس نويمان وأوتو كيرشهايمر وفالتر بنيامين وإريك فروم، وخصوصًا في زمن ماكس هوركهايمر وفليكس فايل، على أعمال هربرت ماركوزه (1898–1979) التي استثمر فيها ذلك الجدل بين الماركسية والتحليل النفسي، وعلى الاقتصاد السياسي وعلم النفس والنظريات الثقافية، والتأثر بمجموعة من المفكرين، من أمثال: فيلهلم دلتاي (1833–1911)، ومارتن هايدغر (1889–1976)، وفالتر بنيامين (1892–1940)، وأرثور شوبنهاور (1788–1860). وفي هذا الجو الفكري، برز المفكر ثيودور أدورنو (1903–1969) من خلال مؤلفه المشترك مع ماكس هوركهايمر **جدلية التنوير: شذرات فلسفية**، وهي محاولة جسورة للتحرر من القراءة الماركسية للتاريخ، بحثًا عن كلّ ما هو إنساني مبدع، وصفها أدورنو بـ «العقلانية الفاعلة». وفي عام 1950، أُعيد فتح المعهد وبُدئ القطع مع البدهيات الاجتماعية والروابط الفلسفية والنظرية النقدية، والدخول في معترك العالم بمشكلاته الكبرى، والاستعانة برؤية يورغن هابرماس (1929–)، مساعد أدورنو، الذي انفتح على الأنثروبولوجيا الفلسفية والفلسفة التأويلية والتحليل اللغوي، وفي المسعى نفسه الاتكاء على نصوص ماكس فيبر (1864–1920)، في قراءته الحداثة الغربية، والانفتاح على ما أنجزه موريس ميرلو - بونتي (1908–1961)، والتواصل أيضًا مع النتاج الأدبي الغزير لكلّ من: أنطونين أرتو Antonin Artaud (1896–1948)، وبيير كلوسوفسكي Pierre Klossowski (1905–2001)، وموريس بلانشو Maurice Blanchot (1907–2003)، نظرًا إلى انشغال هذا النوع من الأدب الجديد، واهتمامه بالتصدّعات البشرية التي تلحق الإنسان المعاصر في كليته الوجودية.

في المقالة الثالثة، نعثر على قراءتين للحداثة الغربية التي «أفضت إلى ما يُعرف بـ 'أزمة المعنى'؛ أي تفكّك العلاقة أو حتى الهوية، والانفصام بين

الحقيقة والمعنى»[1]. قراءة يمثلها ميشيل فوكو (1926-1984)، وأخرى يُجسّدها أدورنو، وهما ينطلقان من نقطة واحدة، وهي «إنزال العنف بالجسم البشري؛ عند هذه الأطروحة المقتضبة تقع نقطة التقارب، على ما يبدو، لنقد الحداثة، ذاك الذي اشتغل عليه كلا المفكرَيْن طوال حياتهما» (ص 85). غير أنَّ فوكو يسعى لتطبيق الحفر الأركيولوجي على إشكالات الرّاهن، وخصوصًا المفاهيم في الهامش والمنبوذة من العقل الغربي، مثل: الجسد، والجنس، السجن، والجنون، وأعلن عن موت الإنسان في كتابه **الكلمات والأشياء**، استكمالاً لموت الإله بالمعنى النيتشوي، وهي بوجه آخر: ما دعاه فوكو الفحص النقدي للحاضر ولنفوسنا.

وصف هونيت نص فوكو **أركيولوجيا المعرفة** أو **حفريات المعرفة**، بأنّه «أكثر نصوصه هشاشة وقصورًا» (ص 90). وبعد العجز الذي ظهر في تحليلات فوكو، وفشل ثورة 1968 الطلابية، لجأ إلى تحليل مفهوم السلطة، استئناسًا برؤية نيتشه في السياسة، حيث «كرّس فوكو نفسه لمشروع تحليل للسلطة، مستوحى من نيتشه. إذًا يمكن القول إنّ صعوبات التحليل المعرفي البنيوي هي ما حفّزه باتجاه التحوّل نحو نظرية للسلطة، ذات مضمون سياسي - بيوغرافي من خلال فشل ثورة 1968 في فرنسا بدَورها» (ص 90). وفي هذا المستوى من التحليل، تحدّث أدورنو عن أزمة الحداثة، لكن من زاوية التطرق إلى أزمة العقل الغربي في حدّ ذاته، وخصوصًا بعد هيمنة العقل الأداتي وانحسار العقل النقدي والدخول في عصر «الذاتية العديمة التضحية» الذي تحدّث عنها في مؤلفه **الجدل السلبي**، والذي عبّر عنه بالصيغة التالية: «هذا المصطلح الجمالي لـ 'هوية الأنا' الذي يعود الفضل في صياغته بكل وضوح إلى دمج متعمد بين نيتشه وفرويد وكلاغس، لا يقدّم بالطبع لأدورنو المقياس لأجل نقد الذاتية المعاصرة فحسب، بل يزوّده في الآن ذاته بنقطة التوجيه لتفسير مُجْد لعملية التمدّن» (ص 102). وتُسعفنا هذه المقارنة في فهم أزمة الحداثة من زوايا أخرى، لكن وفق منطق يستجيب لمقتضيات الرّاهن وحاجاته.

في المقالة الرابعة، يبحث هونيت عن طبيعة العلاقة بين الأنثروبولوجيا وفلسفة التاريخ عند فالتر بنيامين. ومن المعروف عن بنيامين أنه أراد أنّ يجمع في توليفة طريفة ومبدعة بين الرؤية الماركسية والنزعة الدينية في قالبها اليهودي المتسربل برداء التصوف، وعلى الرغم من راهنيته الباهتة، وفق توصيف هونيت، فإنه يبقى موجودًا داخل ذلك «الشرخ بين الجهد التفسيري والحصيلة النظرية كان مقدّرًا في خصوصية نظرية بنيامين نفسها: مساراتها الفكرية المشوّشة والمتباينة غالبًا ما تشتمل في حد ذاتها على قوة حجة مفاجئة، بل على بريق جذّاب، لكن من غير أن تتحد أبدًا في مُركّب فكري كبير، قادر على الدخول منافسًا في الخطاب الفلسفي. تخفق أعماله بسبب نسقها في تحقيق أي شكل من أشكال البناء النظري، ولو أنها كأي نصٍّ أدبي تتطلّب تفسيرات جديدة باستمرار، لكنها غير قادرة على الدخول في حقل النقاش العلمي» (ص 107). واستثمر في المنجز المعرفي لكانط، من أجل إثبات ضرورة الدين باعتباره معطًى قبليًا للتجربة البشرية، ويستمر هونيت في تقديم نقد لاذع لمشروع بنيامين، لأنه أراد إنشاء ميتافيزيقا مرتبطة بالدين.

(1) سلافوي جيجيك، **العنف: تأملات في وجوهه الستّة**، ترجمة فاضل جتكر (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017)، ص 86.

في المقالة الخامسة، يتحدث عن الفيلسوف الفرنسي جون جاك روسو (1712–1778)، بعنوان مُثير، حيث وصفه بأنّه بنيوي النزعة، قبل الأوان، ومُتناغم مع طرح كلود ليفي شتراوس (1908–2009)، لأنّ هذا الأخير ينطلق من مُسلّمة معرفية مفادها أنّ «العلاقة العضوية بين الإنسان والطبيعة قد دُمّرَت في الحداثة بشكل مؤلم» (ص 129). وبهذه الصورة يعود شتراوس إلى رؤية روسو الفلسفية، باعتباره الناقد الأكبر للمجتمع المدني الذي سيتحوّل إلى مجتمع حداثي، ولأنّه أدرك أنّ المشكلة العويصة التي يعيشها الإنسان المعاصر، هي في الأصل «السمة الأساسية المميزة للمدنية الحديثة هي الانتزاع العنيف من الدورة الطبيعية للحياة» (ص 134)، متسائلاً عن مسألة الهوية وربطها بقضية الفكر الطوطمي، والحديث عن التفكير الوحشي، بصورة ينافح فيها عن هذا النوع من العقل.

أمّا في المقالة السادسة، فيعود هونيت إلى كتب الفيلسوف الظاهراتي موريس ميرلو - بونتي الذي قدم نقدًا حصيفًا للمجتمع الغربي المعاصر. تُؤمّن هذه الكتب من نواحٍ ثلاث نظرة في مدى الراهنية الخفية لما هو متأصّل في عمل ميرلو - بونتي، حيث «نكتشف فيه مؤلِفًا فلسفيًا، بقي طوال حياته يبحث عن مخرج من فلسفة الوعي» (ص 152)، اعتمادًا على فكرة الاختزال الظاهراتي، ونبذ التصور الثنائي، والانشغال بكل ما هو أحادي، لذلك ارتبط ميرلو - بونتي بفلسفة الجشطالت، وخصوصًا عندما عالج مسألة الإدراك.

في المقالة السابعة، يناقش هونيت المفكر وعالم النفس والباحث الاقتصادي الفرنسي كورنيليوس كاستورياديس Cornelius Castoriadis (1922–1997) الذي انهمّ بالنقد، وفي هذا السياق، مارس نقدًا ذاتيًا للماركسية، معتمدًا على رؤية مخصوصة ذات أفق أنطولوجي لمفهوم الثورة، التي تمتح مقدرتها التفسيرية من الاقتراب القوي من العلوم المختلفة لعصره، وهذا النقد هو ثمرة طبيعية لحياة نضالية مبنيّة على فكرة الخبرة الحياتية، فبعدما «عانى في البدء شخصيًا من الاستراتيجية القمعية والسلطوية للحزب الشيوعي اليوناني الستاليني، انضمّ خلال الحرب العالمية الثانية إلى الأممية الرابعة التروتسكية؛ إلّا أنّه، وبعدما انتقل إلى فرنسا كطالب جامعي في الفلسفة، سرعان ما دخل في صراع مع تنظيمه بالذّات، حيث إنّه لم يوافق على تقويمه للمجتمع السوفياتي ولا على تحليله للرأسمالية في البلدان المتطوّرة. وفي عمل مشترك مع كلود لوفور (Claude Lefort)، أحد تلامذة ميرلو - بونتي، يؤسس كاستورياديس حلقة معارِضة سوف تصبح، بعد القطيعة المشتركة والنهائية مع الأممية الرابعة، الحامل الفكري لمجلة *Socialisme ou Barbarie* (اشتراكية أم بربرية). وسوف تُشكّل هذه المجلة بين عامي 1949 و1966 النواة التنظيمية، كما أيضًا المركز الفكري لمواجهة ضخمة ومثمرة مع المشاكل النظرية والعملية للماركسية» (ص 164–165). ومن هذا المنطلق عمل على القطع مع المُسلّمات الفكرية للماركسية والحفاظ على نياتها الثورية، حيث «ابتعد كاستورياديس من الإطار النظري للماركسية، كي يتمكّن حاضرًا من إنقاذ نواتها العملية: فكرة قلب النظام الرأسمالي ثوريًا» (ص 163). وبناء عليه انخرط في حقل الممارسة العملية التي تنتمي إلى فضاء البراكسيس، ناقدًا بقوة التيار البنيوي الذي يُلغي الإنسان من رؤيته، ومعجمه الفكري عامر بمفردات الفعل الثوري التحرري، مثل

الحيزية، والطهارة، وفعل الجماهير، وإبداع نظام اجتماعي جديد، وتحت تأثير الفيلسوفة الألمانية حنة أرندت (1906-1975)، ميّز بين الممارسة Praxis والتكوين Poiesis، وأشار إلى القوة التّأثيرية لكلّ من المخيلة والكلام الخطابي والفعل التقني والغيرية والاختلاف، وفي مستوى معيّن يصل كاستورياديس «إلى الهدف الحقيقي لمحاججته مع المصطلح المجازي لـ 'الصُهارة' [الحمم البركانية الذائبة Magma]؛ ويعني بذلك، كما الزخم الحيوي عند برغسون، كتلة الطاقة الخلاقة، النابضة أبدًا، تلك التي ترتكز عليها المعطيات - الخيال، الطبيعة، المعنى - كلها» (ص 179).

في المقالة الثامنة، يعود هونيت إلى ثيماته المفضلة، وهي الاعتراف والغيرية والآخر، طريق الاستعانة بالرؤى الفلسفية العميقة التي طرحها الفيلسوف والأديب الفرنسي جون بول سارتر (1905-1980)، والاستفادة، قدر مستطاعه الفكري، من طريقته في عرض فكرة البيذاتية، وهي فكرة ظاهراتية مُستولدة من الواقع المديني العيني، حيث كان سارتر ابنًا بارًّا للمدينة، عاش في شوارعها وفضاءاتها، مثل الحدائق العامة والمقاهي ومحطات المترو التي تختزن وتشكّل «الخلفية المكانية والمغامرة الجنسية ومَشاهد الغيرة والصراعات اليومية، المادة المعالجة للهياكل النظرية. قد تكون هذه الحداثة البدهية هي ما يُفسّر احتفاظ أعمال سارتر بجاذبية فعّالة إلى اليوم، لكنها في أي حال هي ما يشكّل التحدي الذي مثّلته فلسفته منذ البداية. تبدو أمثولتها المركزية وكأنّها تحوز دائمًا خبرات نستطيع جميعًا تقاسمها، أو في الأقل تبدو كأننا نتشارك بها» (ص 185). وفي فلسفته نعثر على رؤية سارتر للآخر، منتقدًا فكرة السلبية، لأنها قتل لإمكانات التلاقي كلها بين الأفراد، حيث يعتبر «كما قال سارتر بطريقة حادة، أن كوني منظورًا من الآخر هو 'موت إمكاناتي'» (ص 188)، التي تؤدي مباشرة إلى التشيؤ، فالآخر عند سارتر هو «الجحيم».

في المقالة التاسعة، يستثمر هونيت في النصوص التي تعشقها مدرسة فرانكفورت، وهي التي تستند إلى دراسات اجتماعية، كي تُبقي رؤيتها لصيقة بالواقع، مع المقدرة على الاحتفاظ بمسافة محددة معه، هذا التماسف الذي يوازي بين ما هو نظري يحمي الفكر من التّصدع، وما هو واقعي يُغذّي النظرية بموارد تفكر جديدة، ومن بينها نصوص عالم الاجتماع بيير بورديو (1930-2002)، والغاية من الرجوع إليه، هي البحث في العوالم الجديدة التي أسسها بعيدًا عن الرؤية الماركسية التي انشغلت حصرًا بالعوامل الاقتصادية، وفيها بحث بورديو عن رأس المال الرمزي الذي يشمل الثقافة والدين واللغة والتاريخ والتقاليد، وخصوصًا في منطقة القبائل الجزائرية، برفقة صديقه الروائي الباحث الجزائري في اللسانيات الأمازيغية، مولود معمري (1917-1989)، وتُعبّر هذه الكتلة الرمزية عن جزء مفصلي في الصراع بين الطبقات، حيث «وجّه بورديو اهتمامه وبحوثه من البداية إلى عالم البُنى الرمزية التي يأتي بها المجتمع إلى منصّة العرض؛ فما يجذب انتباهه هو تلك المجالات التي تتمثل في العادات الثقافية وأشكال التعبير الرمزية التي اعتادت الماركسية المتصلبة رفضها ببساطة، معتبرة إياها منتوجًا جانبيًا لإعادة الإنتاج الاجتماعية» (ص 199)، معتمدًا على جملة من المصطلحات التفسيرية، مثل الهابيتوس Habitus الذي يعني عنده جملة «الأذواق الثقافية والبنى الاجتماعية

التي رأى أنها تتموقع ضمن الهابيتوس (التطبُّع أو السجيّة أو السَّمت) الموجّه للطبقة»[2].

في المقالة العاشرة، ينغرس هونيت في الوقع الفعلي من أجل فهم عميق للجماهير[3] وكيفية تعاملها مع السلطة، وهي طريقة أنثروبولوجية في قراءة هذه الظاهرة، وذلك بالرجوع إلى نصوص الروائي والكاتب المسرحي الألماني إلياس كانيتي Elias Canetti (1905-1994) الذي قدّم دراسة فريدة من نوعها، تجلّت في كتابه العمدة، الموسوم بعنوان دّال وموحٍ **الحشد والسلطة** *Crowds and Power*، صدر في عام 1960، فهو من حيث المنطلق، لا يعترف مطلقًا بأي مرجعيات فكرية، ولا يعود إلى نصوص تنشغل بالرؤية نفسها، مثل نصوص حنة أرندت وماكس هوركهايمر وثيودور أدورنو، ولا يُقيم «وزنًا على الإطلاق لعلم النفس الفردي بأجمعه، ولا لعلم التفسير كله أو حتى لأساليب العلوم الإنسانية؛ هو لا يعرف ظاهرة اجتماعية، أو واقعة في التفاعل بين البشر، لا يمكن إرجاعها بصورة من الصور إلى الغرائز البدائية للجسد الإنساني» (ص 225). ويُرجع كلّ السلوك إلى عامل الخوف الذي اشتغل عليه الفيلسوف توماس هوبز؛ إذ يرى «أنّ التفاعل الاجتماعي برمّته قد حدّده الشعور بالخوف الذي يكبّل جميع البشر بالتساوي» (ص 228).

في المقالة الحادية عشرة، ينفتح هونيت على الفلسفة الغربية في الجهة المقابلة للحداثة الأوروبية، وتحديدًا عند الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور الذي سحب مفهوم الذّات من اللامفكر فيه إلى فضاء التفكّر الفلسفي الجديد، نتيجة الهجمة الشرسة التي تعرّض لها من النزعات التي تعشق المشي في جنائز الإنسان، مثل الفلسفات المُغالية في النسق والبنيوية وفلسفات ما بعد الحداثة، أو كما تُسمى عند البعض، مجتمعات المراقبة والعقاب. وعند التعمّق في الشخصية المعرفية لتايلور، نعثر على الكثير من الخصائص، من بينها، أنّه تلميذ تربّى على مناهج ورؤى المدرسة التحليلية، وخصوصًا التزامه القوي بتقاليد جامعة أكسفورد، وله علاقة قوية بالفكر القارّي، وخصوصًا الألماني منه، وعلى دراية عميقة بالأفق التأويلي وانشغال متين بفلسفة هيغل، ومحاور لرؤية هايدغر الأنطولوجية. ومن المعروف أنّ مفهوم الذّات تشكّل بدوره في ربوع الفلسفة الظاهراتية، وفق بناء فكري عملاق، موسوم، بـ «أنثروبولوجيا فلسفية»، التي «يُفترَض أن تكون مهمّتها اكتساب السمات الأساسية لفهم جديد لشكل الوجود الإنساني من طريق نقد الفلسفة الحديثة» (ص 250)، وخصوصًا مفهوم الذّات الذي يرتبط بكوكبة كبرى من المفاهيم، من بينها: الهوية والآخر والاعتراف والحوار. فما يميز «تايلور عن غيره من الفلاسفة المعاصرين هو دعوته إلى الاعتراف بوصفه حلاً أخلاقيًا وسياسيًا لمشكلات الهوية، وذلك لأنّ الاعتراف يمثل حاجة فردية أولية وأصيلة، ويشكل قاعدة لتسيير التعدد الثقافي والاختلاف الثقافي في المجتمع. ويقوم الاعتراف على مُسلّمة أساسية وهي أن لا

(2) كريس باركر، **معجم الدراسات الثقافية**، ترجمة جمال بلقاسم (القاهرة: دار رؤية للنشر والتوزيع، 2018)، ص 102.

(3) يُنظر: مايكل هارت وأنطونيو نيغري، **الجمهور والحرب والديمقراطية في عصر الإمبراطورية**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل وهيثم غالي الناهي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2015)، ص 559، حيث يشير المؤلفان إلى الدور الإيجابي لمفهوم الجمهور: «إن البنية المؤسَّسية المستقبلية لهذا المجتمع الجديد مغروسة في علاقات الإنتاج العاطفية، والتعاونية والتواصلية. وبكلمات أخرى نقول، إن شبكات الإنتاج الاجتماعي توفّر منطقًا تأسيسيًا قادرًا على إبقاء مجتمع جديد. لذا فإن العمل الاجتماعي للجمهور يؤدي مباشرةً إلى القول بأن الجمهور هو قوة تكوينية».

وجود لهوية وأصالة شخصية من غير حوار، ومن دون مساهمة الآخرين، ومن دون تبادل معهم»[4].

بهذه الطريقة، يتوجّه تايلور صوب تقديم تشخيص علاجي للعصر، وهو الأفق ذاته الذي يتقاسمه مع مدرسة فرانكفورت، وساعده في ذلك علاقته المعرفية بصديقه وأستاذه أشعيا برلين Isaiah Berlin (1909-1997)، وقراءته نصوص موريس ميرلو - بونتي، ودوريس ليسنغ Doris Lessing (1919-2013)، وستوارت هول Stuart Hall (1932-2014)، وباستثماره لكلّ هذا التراث الفكري المتعدد المشارب، انشغل تايلور بمفهوم الذّات وفق مسار أنثروبولوجي، وظهر هذا جليًّا في كتابه **تفسير السلوك** *The Explanation of Behavior* الصادر في عام 1964، وفيه نعثر على «الشروط الأولى لأنثروبولوجيته الفلسفية بشكل ضمني، فالغرض الأساسي من هذا البحث هو فتح المجال في داخل الفلسفة التحليلية لنماذج سلوكية لا تخضع للقيود التجريبية للنظرية السلوكية» (ص 252). وكذلك في مؤلفه **منابع الذات: تكون الهوية الحديثة** *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*، والغرض المفصلي من أبحاثه هو أنّ «تصبح أنثروبولوجيته الفلسفية فعّالة كقاعدة معيارية لنظرية أزمة الحداثة» (ص 268).

في المقالة الثانية عشرة، يذهب هونيت إلى جهة الباحث أفيخاي مرغليت Avishai Margalit (1939-) الذي يبحث عن مجتمع بلا إذلال، استنادًا إلى تقعيد هذا المجتمع على سياسة الكرامة، لأنّه يريد أنّ يربط عرفيًا وعمليًا بين الاعتراف ومفهوم العدالة، حيث يقول: «توصّلنا في هذه الأثناء إلى الوعي، بأن الاعتراف بكرامة أشخاص أو جماعات يشكّل جزءًا جوهريًا لمفهومنا عن العدالة» (ص 272). وهذا العلم هو نتيجة طبيعية لاشتغال فلسفي بشأن المحرقة اليهودية، فهو «أحد الدروس التي يقدمها لنا الكتاب الجديد لأفيخاي مرغليت؛ إذا ما وُضِعت المحاججات التي طُوِّرت في كتاب **سياسة الكرامة**، في سياق كتابات أخرى للمؤلِّف، يتبيّن بسرعة، أنّ الالتفات هنّا إلى مقولات كـ 'كرامة'، 'احترام' أو 'اعتراف' هو نتيجة لشغل فلسفي على المحرقة [اليهودية]» (ص 273).

وعلى الرغم من هذه الحسنات الفكرية، المنتشرة في متن المنجز، يمكن الحديث عن بعض النقائص التي توجد فيه، حيث ينقص الكتاب ذلك الإطار النظري الكبير الذي يؤمّن الرؤية العامة التي تصنع نسغه ولحمته، لا يمكن التغاضي عن أن مقالات الكتاب كُتبت وجُمعت في ظروف مختلفة وفي مناسبات منوعة، إلّا أنّه كان قادرًا على تجاوز غياب الخيط الناظم، بوساطة إعادة تنظيم العمل وفق تصور جديد، ينطلق من المشكلات الكبرى التي أفرزتها تجربة الحداثة، مثل التجربة النازية أو الهولوكوست التي تعامل معها أفيخاي مرغليت فلسفيًا، وهي فرصة كي نطرق مشكل الاعتراف في صورته الصارخة، وانسجامًا مع هذا، يتوجّه صوب تحليل كانيتي لـ «الحشد والسلطة»، كي نفهم أنّ التصدّع ينبع من الواقع، ومن الخوف تحديدًا، ثم مقاربته منجز كاستورياديس، بشأن الطريقة التي يمكن أن ننقذ بها مفهوم الثورة، بحسبانها الأمل الأخير للإنسان المعاصر. وبناء عليه، نتوجّه صوب عمل بورديو الذي فهمنا منه أنّ رأس المال الرمزي جزءٌ مفصلي من الحل الإنساني، وفي أثناء هذا التحليل، نقف عند ذلك الاشتغال

(4) الزواوي بغورة، **ما بعد الحداثة والتنوير، موقف الأنطولوجيا التاريخيّة: دراسة نقدية** (بيروت: دار الطليعة، 2009)، ص 277.

المعرفي القوي بين روسو الناقد الأكبر للمجتمع المدني، وشتراوس البنيوي، المنافح عن التفكير الوحشي، وبعد ذلك، ينطلق في عرض مقاربات سارتر وميرلو - بونتي وتايلور، وفي منتهى العمل، يبدأ في عرض رؤيته، انطلاقًا من راهنية لوكاتش، ثم الحديث عن محتوى النظرية النقدية الذي يتمظهر في فلسفة أدورنو وبنيامين، رُبما بهذه الطريقة نستطيع أن نخرج من الكتاب برؤية عن منجزه المعرفي، ونعثر على خيط ناظم يُؤمن انتظام الرؤية.

نلحظ في تحليله ممارسةً على درجة عالية من الإتقان لسياسة الهوية: ففي أثناء حديثه عن الفيلسوف المجري جورج لوكاتش، يشر إلى «عمليات التفريق التي يُمهّد الرأسمال الصناعي لها الطريق» (ص 17)، ويتولّد منها ظاهرة التفسّخ الفردي والجماعي، وأخيرًا العلاقة المضطربة بينه وبين الطبيعة، التي يُرجعها إلى عامل التّرشيد الرأسمالي، وهي فكرة، نلحظ حضورها في المتن اللوكاتشي، لكنه يلتزم الصمت أمامها، ولا يتحدث عن أسبقية لوكاتش في هذا المضمار، وهو يُبقيها ضمن معجمية ماكس فيبر الخالصة، لكن عندما يتعلق الأمر بمصادر تفكيره، فإنّه يكشف مباشرة عن مرجعيتها اللوكاتشية، وغالبية مفاهيم لوكاتش مأخوذة ومستوحاة من نصوص صديقه إرنست بلوخ (1885-1977)، مثل فكرة الوطن، حيث «لا يتردد لوكاتش، عند الحديث عن هذا النمط من المجتمع الجمالي المتصالح مع نفسه، في استعمال ’كلمة‘ وطن Heimat، تمامًا كما استعملها بلوخ الذي كانت تربطه به صداقة في ذلك الوقت» (ص 20-21). ويُصرّح هونيت علنًا بأنّ أفكار لوكاتش مأخوذة أيضًا من الفلسفة الماركسية، قائلًا: «كان لوكاتش الشاب، ضمن التقليد الذي يعود في أصله إلى ماركس» (ص 23). ومن فلسفة الحياة عند عالم الاجتماع الألماني جورج زيمِل (1858-1918)، فهو «يتناول هنا فكرة الثقافة الجمالية الرائدة ويُعيد تأويلها مجددًا في إطار أنموذج إفصاحي، أصبح هنا مدموغًا بنظرية الإنتاج الماركسية بصورة أقوى من تأثّره بمفهوم الحياة عند زيمِل» (ص 21).

في قراءة المنجز المعرفي لِفوكو، نلحظ لديه بعض الأحكام السلبية، تحُط من قيمة الفيلسوف المعرفية، وخصوصًا عندما قال: «صحيح أنه، كَتلميح مستتر عن نيتشه، أطلق على نفسه لقب ’وضعي مَرِح‘، لكنه أخفى بذلك أكثر دوافع نظريته الثقافية عمقًا» (ص 89). ونلحظ مدى حرص هونيت على تأكيد حضور نيتشه، في رؤية فوكو الناظمة، الذي يظهر مثل الملهم أولاً، ثم مثل المنقذ الفكري ثانيًا؛ إذ بعد فشل مؤلَّفه **أركيولوجيا المعرفة** الذي هو من منظور هونيت: «أكثر نصوصه هشاشة وقصورًا؛ وبعد فشل هذه المحاولة التي وقعت في شرك تحليل معرفي مقتصر على حقيقية مجريات اللغة فحسب، كرّس فوكو نفسه لمشروع تحليل للسلطة مستوحى من نيتشه» (ص 90)، حيث سينتقل فوكو، بعد ذلك، من ميدان التاريخ إلى فضاء السلطة التي نلج إليها رواق المعرفة، ويغدو أسيرًا لإشكالية مدرسة فرانكفورت، وبذلك «يتحرّك فوكو في الحقل الذي استوطنته أيضًا تقاليد مدرسة فرانكفورت ونظرية أدورنو» (ص 91). ويُقدّم هونيت في نهاية المقالة الثالثة نقدًا لاذعًا لِفوكو، فهو يعثر على معضلة نظرية تمزق رؤية فوكو للحداثة انطلاقًا من إنزال الممارسات القمعية على الجسد، وهذه الرؤية هي صورة موجودة سلفًا في كتاب **جدلية التنوير**، فمع أنّ «كل شيء في نقده الحداثة يبدو مُركزًا حول معاناة الجسد البشري من الممارسات القمعية للأجهزة الحديثة للسلطة، لا نجد في

نظريته شيئًا يمكن أن يعبّر عن تلك المعاناة بوضوح بوصفها كذلك. وهكذا كان على نظريته عن الحداثة أن تذوي في النهاية، عبر نظرية النظم، إلى نسخة مختزلة عن جدل التنوير» (ص 103).

يُمكن أن نعثر على بعض الأحكام المعرفية المُتعسّفة في حق بعض الأسماء الثقيلة التي تنتمي إلى التقليد الألماني، ومن بينها، عالم الاجتماع ماكس فيبر الذي يظهر مثل صورة باهتة في متن الكتاب، وحكم عليه بأنّه ينتمي إلى المسار الماركسي، حيث قال هونيت: «كما يفهمها مثقف ماركسي كماكس فيبر» (ص 95)، وينكر عليه أي أصالة في طرحه، ويُرجِعها إلى نيتشه، ويتناسى قراءته الطريفة لظاهرة نشوء الشخصية الرأسمالية بإرجاعها إلى عوامل ثقافية تتمثل في القيم الدينية، المبنية على قيم الزهد والتقشف التي أرساها المذهب البروتستانتي.

يُركّز هونيت كثيرًا على التأثير الفلسفي الألماني في الفلسفة الفرنسية، وخصوصًا في نصوص الفيلسوف الفرنسي سارتر الذي هو، في رأي هونيت، ليس سوى صدى فكري لكلّ من إدموند هوسرل (1859-1938) وهايدغر، وهي محاولة قام «سارتر في أعماله الأولى بمحاولة اكتساب أنطولوجيا لعالَم الاجتماعي من المنظور الداخلي لِوَعْي ذاتٍ قصدية. ويتمتع بأهمية كدافع للمشروع برمّته العزم الواثق على محاولة المصالحة المتأخرة بين أنطولوجيا الكينونة لهايدغر والفلسفة الترنسندنتالية لهوسرل في مقاربة واحدة» (ص 186)، وحتى بعض أفكاره مستوحى أيضًا من متن الفلسفة الألمانية، وخصوصًا عندما يتحدث سارتر عن مشكل البيذاتية، أو الوعي الانعكاسي للذات، وطريقة حلّه؛ إذ يقول: «الإجابة التي يُعطيها سارتر، تُذَكِّر للوهلة الأولى بنمط أفكار بادر إليه فيخته وتابع هيغل تطويره، تلك الذات تستطيع أن تصل إلى وعي نفسها، أي إلى الثقة بالنفس، فقط عندما تستطيع التعرف إلى نفسها كذات في وعي ذات أخرى مماثلة» (ص 187). والشيء نفسه بالنسبة إلى أعمال تايلور، حيث يشير إلى المرجعيات الفلسفية الألمانية التي ساهمت في صنع الفكر الفلسفي لتايلور، مثل «اكتشاف الجناح الرومانسي للتنوير الألماني، الانشغال بالعصور الكلاسيكية القديمة، تحديث فلسفة هيغل، وأخيرًا الجدال مع أنطولوجيا الكينونة لهايدغر» (ص 249).

المراجع

References

بغورة، الزواوي. **ما بعد الحداثة والتنوير، موقف الأنطولوجيا التاريخيَّة: دراسة نقدية**. بيروت: دار الطليعة، 2009.

جيجيك، سلافوي. **العنف: تأملات في وجوهه الستّة**. ترجمة فاضل جتكر. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017.

هارت، مايكل وأنطونيو نيغري. **الجمهور، الحرب والديمقراطية في عصر الإمبراطورية**. ترجمة حيدر حاج إسماعيل وهيثم غالي الناهي. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2015.

هونيت، أكسِل. **الاجتماعي وعالمه الممزق: مقالات فلسفية اجتماعية**. سلسلة ترجمان. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019.

صدر حديثًا

مجموعة مؤلفين

لماذا يهاجر الشباب العربي؟

بحوث في إشكاليات الهجرة والمستقبل

إن لم يجر في الماضي إيلاء فئة الشباب الأهمية التي تستحقها في البلدان العربية بوصفها فئةً فاعلةً ومركزية، فإنّ الانتفاضات العربية المعاصرة قد أعادت تأكيد أهمية «الهِبة الديموغرافية» في المنطقة العربية، وأظهرت للعيان أنّ مستقبل البلدان العربية لن يكون ملكًا للشباب فحسب، بل إنهم هم من سوف يشكّلونه. ولئن شهدت المجتمعات العربية عبر التاريخ موجات مختلفة ومتعددة الأحجام من الهجرة، فإنّ الموجات المعاصرة لهجرات فئة الشباب، التي تشكّل قلبها النابض ورهانها الأساس، تطرح اليوم إشكالات كبرى بالنسبة إلى هذه المجتمعات لرفع التحديات المستقبلية التنموية والتحرّرية. يطرح هذا الكتاب هذه الأسئلة وغيرها، في واقعها وإشكالاتها ورهاناتها، وفي سياقاتٍ متغيرة ومعولمة وموسومة على نحوٍ متزايد بالنزاعات والتحديات والفرص.

عبد الحكيم شباط | Abdul-Hakim Shubat*

مراجعة كتاب:
نقد الحرية: مدخلٌ إلى فلسفة إمانويل ليفيناس لرشيد بوطيب

Book review:
The Critique of Freedom: An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas by Rachid Boutayeb

عنوان الكتاب:	نقد الحرية: مدخلٌ إلى فلسفة إمانويل ليفيناس.
المؤلف:	رشيد بوطيب.
تقديم:	آكسيل هونيث.
الناشر:	بيروت: منشورات ضفاف؛ الجزائر: منشورات الاختلاف.
سنة النشر:	2018.
عدد الصفحات:	160 صفحة.

* باحث سوري، حاصل على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة هومبولت في برلين، متخصص في الفلسفة المعاصرة.

A Syrian researcher, he holds a PhD in philosophy from the Humboldt University in Berlin, specializing in the contemporary philosophy.

يتكون كتاب **نقد الحرية: مدخلٌ إلى فلسفة إمانويل ليفيناس** من أربعة فصول وتقديم وتمهيد وتأملات ختامية. في تقديمه هذا العمل، يعرّف الفيلسوف آكسل هونيث بالأسئلة المحورية التي تدور حولها فصول الكتاب، ويورد في هذا السياق: «إن حرية الفرد الضرورية لكل ديمقراطية لا يمكنها التحقق إلا عبر اعتراف بالمسؤولية الفردية تجاه الآخرين. وبلغة أخرى: إن الحرية الفردية في الكيان الديمقراطي ممكنة فقط كحرية اجتماعية للمواطنين والمواطنات، الواعين بضعفهم» (ص 10). أما مؤلف الكتاب، رشيد بوطيب، فيقول في تمهيده: «إن فهمي للعمل الفلسفي لليفيناس باعتباره نقدًا للحرية، يتمظهر خصوصًا من خلال حواره النقدي مع كل من هوسرل وهايدغر وسارتر» (ص 12). إذًا، نحن أمام عمل يقدم نفسه باعتباره مراجعة نقدية لمفهوم الحرية، ومحاولة إعادة بناء نقدية لمساهمة الفيلسوف الفرنسي ليفيناس في تفاعله الجدلي مع ثلاثة فلاسفة مؤثرين في بلورة هذا المفهوم في سياق الفلسفة الغربية.

في التمهيد الموسوم بـ «مديح الضعف»، يناقش بوطيب إحدى النقاط الفارقة في فلسفة ليفيناس، وأعني التشابك ما بين أصوله اليهودية وفلسفته الأوروبية، ومقاومة «فلسفة الهيمنة» التي طبعت الفلسفات الكلّية في أوروبا. وهو لا يشذّ في هذا عن أقطاب الفلسفة اليهودية، مثل فرانس روزنتسفايغ ومارتين بوبر، وقبلهما هيرمان كوهين، ممن حاولوا تقديم قراءة «إنسانوية لليهودية»؛ تلك المحاولات التي سعت لترجمة الحدوس الدينية الكبرى إلى لغة فلسفية، أو إلى لغة الحداثة. وفي هذا السياق، يقارب بوطيب بين مفهوم «التعالق» لدى كوهين، بوصفه «علاقة عقلانية ما بين الإنسان والإله»، وكمحاولة لتخليص اليهودية من الطابع الأسطوري والصوفي، تمهيدًا لمصالحتها مع زمن العالم، وبين فهم ليفيناس «العلاقة الإتيقية»، بوصفها تسبق كل حضور أو حرية داخل الذات؛ فـ «الذات الإتيقية لا تتحقق بدءًا إلا ما وراء الحرية، إنْ لم يكن ضدها» (ص 18)، ليلتقي كلٌّ منهما بالآخر حول ما يسمى «إتيقا الضعف» التي ستصبح «سمة الأخلاق الموضوعية». وكذلك يرصد بوطيب الأثر البالغ الذي تركه نقد روزنتسفايغ «للكلية» في فلسفة ليفيناس، وأي دور كان لكتابه **نجمة الخلاص** في تصور ليفيناس «الراديكالي للحرب» بوصفها حقيقة النظام السياسي، وأن السلام لا يكون إلا خارج هذه الحقيقة، كاستثناء أو «حالة طارئة» فحسب، حيث يغدو «وجه الآخر» شكلًا من أشكال ما يسمّيه «المقاومة الإتيقية». ويمثّل مثل هذا الفهم احتجاجًا على الروح الكلية المستبدة بالفلسفة الهيغلية التي سوغتْ الحرب وقهر الآخر وإخضاعه. ومع مارتن بوبر، سيلتقي ليفيناس في التمييز بين التفلسف «الكلياني» بوصفه تملّكًا وسيطرة، و«التفلسف المنفتح» على الآخر، بوصفه تفاعلًا متبادلًا معه. ولا شك في أن غاية مثل هذه الأطروحات إنما كانت، في الدرجة الأولى، مقاومة عداء السامية المستعر حينها في جو ثقافي ألماني محتقن. إذًا، اتفقت نيّاتهم وتنوّعت أساليبهم على أن تلك المحاولات لم تقصد عزل اليهودية كالجزيرة وسط المحيط، بقدر ما أرادت تأكيد خصوصيتها الثقافية من غير انغلاق على الذات، فهم قدموا أنفسهم بوصفهم أبناء للثقافة الألمانية والأوروبية بامتياز. ويطلق بوطيب مصطلح «الإتيقا المضادة»، على مشروع ليفيناس؛ لأنه يرى فيه تمرّدًا على الفهم التقليدي للأخلاق وعلى معاييرها، ويكتفي بالبحث عن معناها من دون السعي لاختزالها في بابٍ محدد،

كما أنه مشروع ضد «أخلاق الحرية» التي تنتهي دومًا إلى نوع من «استغناء الذات عن الآخرين»؛ فالواجب الأخلاقي هبة الذات، وليس هبة العلاقة.

جاء الفصل الأول من الكتاب بعنوان «من الوعي إلى اللغة: الآخر في فينومينولوجية هوسرل»، ونقف هنا على قراءة نقدية معمقة لمفاهيم نظرية هوسرل «البيذاتية» الأساسية مثل «علاقة الأنا بالآخر»، و«العلاقة التكوينية ما بين الوعي والواقع»، و«اكتفاء الذات الترنسندنتالية بذاتها»، وعلى وجه الخصوص في تأمله الديكارتي الخامس، بالإشارة إلى الأبعاد الميتافيزيقية لبعض تلك المفاهيم، وهو أمر تفرّد به بوطيب، وتأكيد التشابه الحاصل ما بين منهجية «الاختزال الفينومينولوجي» لدى هوسرل ومنهجية «الشك الديكارتي»، وأن الاختلاف الظاهري لا يلغي حقيقة أن التأمّلات الديكارتية كانت ضرورية، أو ممهدة لظهور الفينومينولوجيا الهوسرليانية. ويتشابك تحليل بوطيب النقدي لفلسفة هوسرل مع وجهات نظر فلاسفة آخرين عدة، من مثل دريدا، وألفرد شوتس، وسارتر، وبرنهارد فالدنفليز، وميرلو - بونتي، وريكور، وتسيلينسكي، وبوبر ... إلخ. ويتموضع موقع ليفيناس من جهة رفضه اعتبار حضور «الآخر» في علاقته بـ «الذات» على نحو ثانوي أو «مصادفة» في فينومينولوجية هوسِرل، ولينقل تلك العلاقة من المستوى الإبستيمي إلى المستوى الإتيقي، ولتصبح العلاقة بالآخر تعرّف «لاتماثليًا» أو «لقاءً» Begegnung بالمعنى الذي تقدمه الفلسفة الحوارية للقاء، وتؤسس لعلاقة هي «ضيافة غير مشروطة»، «انكشاف وليس كشفًا» أو «مصدرًا للمعنى»، عبر «نداء الآخر؛ نداء، هو: وجه، ومسؤولية».

أما الفصل الثاني، بعنوان «من الكينونة إلى الواجب: هايدغر وهوسرل»، فيعرض لمراجعة هايدغر لتصوّره الأنطولوجي، وتمايزه من «فينومينولوجية» أستاذه هوسرل. سينظر هايدغر إلى «البيذاتية» باعتبارها حالة «يومية» مشتبكة بالواقع، ليست حالة متعالية، كما هي لدى هوسرل أو تجربة مجتثة. وعلى الرغم من هذا الاختلاف الظاهري ما بين التصورين، فإن القراءة النقدية تكشف لنا عن تقاربات وتقاطعات واضحة في ما بينهما. ثم ينتقل بوطيب إلى معالجة نقد ليفيناس لمشروع هايدغر، المتمثل خصوصًا في كتابه **الكينونة والزمان**، فهو لا يتقبل «حيادية الكينونة وأولويّتها تجاه الكائن». إن نقد ليفيناس للحرية ما هو إلا «نقد للأنطولوجيا كحرية» تستبد بالآخر وتُخضعه، وتتحقق فيها «الأصالة» ضد الآخرين أو ما يسميه هايدغر «دكتاتورية الهم». لكن ليفيناس يدافع «عن ذاتية هي ضيافة، مستغرقة في الآخر، وليس في كينونتها» (ص 70)، فالإتيقا «مسؤولية» تجاه الآخر، و«مسائلة» للحرية، في الوقت ذاته. و«الخير»، وليس الخير التوتاليتاري، سابق على «الكينونة». فليس العقل من يحدد علاقتي بالآخرين، هو الذي ضحّى بهم، وباستمرار، باسم الغاية النهائية أو باسم «تحقق الحرية في التاريخ»، لكنه «الألم واللذة والوجود الجسدي»، فضدّ هيغل، لكن ضد هوسرل أيضًا وفي توافق مع أدورنو سيكتب المؤلف: «متألمًا فقط يبدأ الفيلسوف». إنه «الوجه» ضد العقل، أو هو الوجه باعتباره تجليًا للأمر الإلهي، «وجهًا لوجه، بلا وساطة أو انتماء». وأمام مشكلة الموت، تظهر مرة أخرى أصالة الرؤية الليفينانسية، في مقابل نظيرتها الهايدغرية، فموت «الآخر» لا موت «الأنا الشخصي» من يعبّر عن حقيقة هذا الموت، في حين سيبقى موت الآخر في نظر هايدغر

ثانويًا بالنسبة إلى أي «معرفة بالموت». ويشير بوطيب إلى موقف ليفيناس في كتابه **الغيرية والتجاوز**، عبر اقتباس لغابرييل مارسيل، يقول فيه: «أنْ تحب، يعني أنْ تقول للآخر: أنت لنْ تموت» (ص 85). ويتبع بوطيب هذا الاقتباس بتعليقٍ معبّر: «إن الحب ينكر الموت»! (ص 85).

أما الفصل الثالث، فكان بعنوانٍ ملغّزٍ «النظرة والوجه». وفيه مقاربات نقدية ما بين سارتر وليفيناس، والعنوان ترميز لفلسفتيهما، فعلى الرغم من أنهما اتفقا على رفض «مذهب التكوين» Konstitution لدى هوسرل، فإن مواقفهما تمايزت تجاه رؤية العلاقة بالآخر، حيث رأيناها لدى ليفيناس «إتيقا» ترى في الآخر «وجهًا»، أما تحقق «الذاتية» والحرية في هذه العلاقة، على نحو ما، فمعادلة «للأنانية»، بل إن «إنسانية الإنسان لن تتحق إلا ما وراء هذه الحرية»، في حين بقيت العلاقة بالآخر لدى سارتر ذات بعد «أنطولوجي»، والإنسان نفسه مرتهن لحريته، يرى في علاقته بالآخر «تهديدًا لحريته»، و«أناه» الوجودية مصدرية أخلاقية، وسيبقى التكوّن المعرفي الخاص للذات من عدمه مرتهنًا لهذا الآخر الذي «تلتقيه ولا تكونه» عبر التجربة المعيشة.

كما يعرض المؤلف للنقد الخاص الذي وجّهه سارتر إلى النظرية «البيذاتية» لدى هيغل وهوسرل وهايدغر، ومشيرًا إلى ما قدّمه هونيث في الموضوع نفسه، ليخلص المؤلف إلى أن الاختلاف الجوهري أو «الراديكالي»، ما بين رؤية ليفيناس وسارتر للعلاقة بالآخر، يكمن في أن سارتر يراها تتحقق عبر «الصراع»، في حين يراها ليفيناس لقاءً «إتيقيًا». وفي الوقت الذي رأى سارتر أن فلسفة الروح الهيغلية تتقدم في ما يتعلق بـ «سؤال الآخر» على رؤية هوسرل التي «اختزلته في بعده الإبستيمولوجي»، فإن فلسفته الخاصة تتقدم في المقابل على رؤية هايدغر «الأنطولوجية - التضامنية»، حيث هي عنده علاقة «أنطولوجية - صراعية»، نلتقي من خلالها الآخر، ولا نكونه؛ هذا الآخر الذي يبقى لنا «موضوعًا» و«همًا» محسوسًا، نفقد أمامه حريّتنا، ونستشعر «خجلنا» من جهة كونه «نظرةً» مسلّطةً على الذات، ومن ثم، تسير «الحرية» عنده في الطريق التي خطّها لها هوبز، كما يرى هونيث، من جهة، كونها «حرية سلبية» لا تتحقق إلا بالصراع أو إزالة العقبات التي في طريقها، وأنها، من جهة أخرى، استمرار لنهج هيغل، كما يرى المؤلف، من حيث إن إمكان تحقق الوعي مرهون بالصراع مع وعي آخر، أو بعبارة المؤلف «على جثة وعي آخر»، ليصبح الإنسان بهذا من ينتزع حريته أو «يخلق طريقه بنفسه»، كما زعم سارتر في مسرحية «الذبابة». وفي هذه النقطة الجوهرية تحديدًا يفترق ليفيناس عن سارتر؛ إن الذات لدى ليفيناس رهينة لدى الآخر، هو «اختارني قبل أن أختاره»، وفي موضع آخر «يد تمتد إلى فم صاحبها لتنزع منه قطعة الخبز، حتى تسدّ رمق الآخر» (ص 104). إن اللقاء مع الآخر تواصلٌ سمته «الانفتاح»، لكنه انفتاح لا يختزل في فعل الاعتراف الذي، بحسب ليفيناس، يبقى مجرد «ديمومة في الشبيه». وهنا يقدم المؤلف نقدًا مبطنًا لفلسفة أستاذه آكسل هونيث. وتحت عنوان «إنساني مفرط في غيريته»، يناقش بوطيب نظرة سارتر، الساذجة كما نعتقد، إلى علاقة الإنسان بخالقه، من حيث اعتباره أن فكرة خلق الإنسان تنتزع منه إمكان وجوده وحريته، وإثبات ذاته لا يتحقق إلا بإلغاء وجود خالقه، وأما الصلاة فتحيل الذات إلى مجرد موضوع، وهو يرى أن

«الإنسان لا شيء آخر سوى حريته»، هذه الحرية التي ينبغي لها أن تتمرد، وتنفلت من عقال كل وازعٍ أو كل وجه، إنها حرية غير مشروطة، تتحقق كصراع مع الآخر.

يطرح ألان رونو وفلاسفة آخرون السؤال التالي: «إذا كانت الذاتية كخضوع محض، فكيف يمكنها أن تكون مسؤولية؟» (ص 114 وما بعدها). إلا أن بوطيب يوضح أن أي فلسفة تتمحور حول الذات، سوف يصعب عليها التفكير من خارجها، لأن الخضوع هنا ليس بالمعنى الذي قدّمته فلسفة التنوير إلى الدين، بل بالمعنى الذي يتم فيه تجاوز الذات لذاتها أو خروجها منها، لغة وليست وعيًا وحريةً، أو بلغة ليفيناس: «أنْ أستقبل الآخر، يعني أن أسائل حريتي» (ص 118).

في الفصل الرابع، بعنوان «هوية صعبة»، يعرّج بوطيب على النقد الذي قدّمه إمانويل مونييه، في سياق الفلسفة الفرنسية، لفرضية سارتر في «البيذاتية»، مستندًا إلى غابرييل مارسيل وقراءته النقدية لمفهوم «الحرية الوجودية»، وكيف استفاد مونييه من هذا النقد، واستعمله في تطوير مفاهيمه ورؤيته الشخصانية. يخيرنا مارسيل بين الحياة «الوجودية» التي تكون فيها حرية الذات غير مشروطة، بوصفها خالقة الوعي الخاص بالعالم والمالكة له، في مقابل حياة حقيقية و«أصيلة» تصبح فيها الحرية مسخّرة لخدمة الآخرين ومرتهنة بوجودهم. أما مونييه، من جهته، فينتقد علاقة الصراع التي يقيمها سارتر بـ «الآخر»، الذي يرى فيه مجرد مادة تصطدم به «الأنا»، وتحوّله إلى «موضوع». ويقدم رؤيته الخاصة من وحي تأثره بمارسيل؛ التي لا ترى في «الآخر» ذلك العدو الذي يجب اقتلاعه من طريقي، أو ذاك الذي «يسلبني عالمي» وحريتي، بل هو من يحرّرني من «أنويتي» و«فرديتي»، من دون أن يكون مجرد صدى «للأنا» أو مجرد «أنا أخرى» Alter Ego.

يعود بوطيب مرة أخرى إلى نقد ليفيناس لهايدغر، وخصوصًا لمفهوم «السكن الكلياني» لدى هايدغر، أو ما يسميه «وثنية المكان»، فيعوّض «المكان» بـ «الشكر»؛ فالمكان انتماء، والشكر علاقة تتجاوز الاعتراف. يكتب: «علينا، إذا استحضرنا ليفيناس، ألا نختزل الشكر في جوابٍ على فعل خير، بل هو من يصنع الذات، ويجعلُ منها ذاتًا. فالشكر تعبير عن العلاقة وعرفان بالجميل، عرفان يتجاوز الاعتراف، إنه أكثر من سكن، لأنه سكن لأجل الآخرين» (ص 113).

صدر حديثًا

تقديم ودراسة: وجيه كوثراني

وثائق المؤتمر العربي الأول ١٩١٣

كتاب المؤتمر والمراسلات الدبلوماسية الفرنسية المتعلقة به

كان هدف هذا الكتاب - الذي شمل محاضر المؤتمر العربي الأول، والبحث في المراسلات الدبلوماسية الفرنسية المتعلقة به ودراسة اتجاهات المشاركين فيه خلال ارتسام نهايات الدولة العثمانية وعشية الحرب العالمية الأولى - ليس مجرد استعادة «ذاكرة تاريخية» أسقطت عليها مشاعر حنين لأيديولوجيا، بل بذل محاولة تفسير وفهم لسياق هذا الحدث وتقاطعات الفاعلين فيه واختلاف مواقع رهاناتهم، علمًا أن الفاعلين فيه، لم يكونوا المشاركين العرب وحدهم ولا خطاباتهم وحدها، وإنما أيضًا سياسات دولية فاعلة تمثلت في أشكال من الاستثمار والتوظيف والتدخل والرهانات المتعددة... إذًا كانت محاولة التقاطٍ وجمع لأبعادٍ وتركيبٍ لتقاطعات عروبية - عثمانية - دولية.

صدر حديثًا

عبد العلي الودغيري

العربية أداةً للوحدة والتنمية وتوطين المعرفة

حين نعالج سوء ما تلقاه لغتُنا التي هي وعاءُ حضارتنا وعنوانُ هويّتنا، في بيئاتها ومجتمعاتها، على يد أهلها وذَويها من نُكران واستخفافٍ وزِراية وإهمال، ونُقبِل عليها بما تستحقه من حب ورعاية واعتزاز، ونعترف بقيمتها في وجودنا وحياتنا، ونَعِي أهميّتها وضرورتها في حل كثير من قضايانا المجتمعية والثقافية وحتى السياسية والاقتصادية والتنموية، وحين يتحسّن وضعُنا الحضاري العام بكافة مكوّناته ويتجاوز مرحلة التردّي التي توقّف عندها، إذ ذاك سنجد أن كل الأمور الأخرى التي تُصوّر لنا على أنها مشاكل مستعصِية طالما اتُّهِمت بها العربية ظُلمًا وتعسُّفًا، آخِذةٌ في الزّوال والذّوَبان بأسهل وأسرع مما كنا نتصوّر، لأنها لم تكن من الأمور الأساسية والجوهرية وإنما تمّ تضخيمُها وتهويلها أكثر من اللازم لصد الناس عن لغتهم وتنفيرهم منها. ومع ذلك فالعيوب والنقائص لا تخلو منها لغةٌ بشرية، ولا شيء منها يستعصي على الإصلاح والمعالجة إذا توفّر المناخُ المناسب والنيّة الحسنَة، والإرادةُ والعزيمةُ، والتخطيط المُحكَم. ثم إن إصلاح اللغة - أية لغة - يأتي مع تحريك عجَلتها وتشغيل آلياتها ومتابعتها في سيرها وملاحظة ما يعوقُها أثناء ذلك. حياةُ اللغة في الاستعمال وموتُها في الإهمال. قاعدةٌ ذهبيةٌ لا تحتاج إلى جهد كبير لاكتشافها والتحقّق من أهمّيّتها. لكن، ما الذي يجعل شعوبَنا ومجتمعاتنا العربية تُفرِّطُ في لغتها؟ وكيف لها أن تستعيد الوعي بأهميتها وحيويّتها وضرورتِها في حياتها ومستقبلها باعتبارها أداةَ وحدتِها وشرطًا من شروط نهضتها الحضارية أكثر من أية أداةٍ أخرى؟ (من مقدمة الكتاب)